157 d

Erdmann

Ph. U. 157 d (I, 1

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36603225140010

<36603225140010

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Darstellung und Kritik

der

Philosophie des Cartesius

nebst einer

Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann.*

Riga und Dorpat,
Eduard Frantzen's Buchhandlung.
(In Commission.)
1834.

Versuch

einer

wissenschaftlichen Darstellung

der

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann.*

Ersten Bandes erste Abtheilung.

Riga und Dorpat,

Eduard Frantzen's Buchhandlung.

(In Commission.)

1834.

19. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die Herausgabe eines jeden Werks ist ein Beweis, daſs der Verfasser ein Bedürfniſs darnach vermuthet, und so habe ich, daſs auch ich eines voraussetzte, nicht weiter zu versichern. Freilich aber war in der Zeit, in welcher ich diesen Versuch begann, das Bedürfniſs bei Weitem fühlbarer. Wer eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie haben wollte, war fast nur an die Handbücher von Ast und Rixner verwiesen, die bei allem Werth, den sie haben mögen, theils an Mangel an Ausführlichkeit leiden, theils von einem dürren Schematismus nicht frei zu sprechen sind. Das hat sich itzt allerdings geändert. Die Vorlesungen von einem Heros der Wissenschaft,

damals nur den Wenigen zugänglich, die ein günstiges Schiksal in seine Nähe führte, liegen dem Publikum vor. Kleinere Versuche, nur einen Theil der Geschichte der Philosophie umfassend; sind an's Licht getreten, die seinem Einfluſs sich nicht entzogen. Dennoch aber hat dies mich nicht abgehalten, den früher gehegten Plan zu verfolgen. Die Vorlesungen von Hegel behandeln, wie der gewesene Zuhörer es weiſs, der Leser aus der Anlage der einzelnen Theile es schlieſsen kann, gerade die neuere Geschichte verhältniſsmäſsig nur kurz. Muſsmann in seinem Handbuch leidet auſser manchem andern, auch an dem Mangel, daſs die einzelnen Systeme nicht vollständig genug dargelegt sind; Feuerbachs Werk endlich, ist mir erst zu Händen gekommen, als der Druck der Einleitung fast beendigt war, und ich habe es erst im weitern Verlauf benutzen können (nur in den kritischen Bemerkungen zum Cartesius). Mein Plan nun ging dahin, eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie zu geben, die sich nicht

damit begnügte, den nothwendigen Uebergang von einem System zum andern nur im Allgemeinen nachzuweisen, sondern ihn bis in die einzelnen Fäden zu verfolgen, dies aber in einer Weise zu thun, die, wo möglich, geeignet sey, Solche, denen eine philosophische Darstellung der Geschichte fremd, ja die ihr feind sind, damit auszusöhnen. Beide Rücksichten, die mich also leiteten, die auf die wissenschaftliche Strenge und Genauigkeit, so wie die auf den isagogischen und apologetischen Zweck, haben sich dahin vereinigt, diesem Versuch eine gröſsere Ausdehnung zu geben. Denn wenn ich gleich es nicht für nothwendig erachte, der Zahl nach sehr viele Systeme in meine Darstellung aufzunehmen, so müssen doch die aufgenommenen wegen des ersten Gesichtspunktes sehr ausführlich behandelt werden. Andrerseits muſste die apologetische Tendenz viele Erörterungen, Widerlegungen u. s. f. nach sich ziehn.

Wenn aber diese erste Abtheilung des ersten Bandes hinsichtlich der Ausführlichkeit alles Maaſs zu überschreiten scheint, so erlaube man

mir, an Einiges zu erinnern, was zu dem Geſagten bei dieſem Theile als Beſonderes hinzutrat. Erstlich die Einleitung. Dieſe muſste bei Feſtſtellung der einzelnen Begriffe am meiſten auf allgemein herrſchende Vorſtellungen und Vorurtheile Rückſicht nehmen, um den Boden zu ebnen. Dann trat bei Carteſius gerade das Beſondre hervor, daſs er vor allen andern Philoſophen nicht gehörig gewürdigt wird, und ſich Vorwürfe aller Art zugezogen hat, gegen die er in Schutz zu nehmen war; endlich konnte nur eine ausführliche Darſtellung ſeines Standpunktes und ſeines Syſtems eine Frage genügend beantworten, welche ſonſt einer, nie zu Ende führenden, Erörterung bedurft hätte, die nämlich, ob mit Baco oder mit Carteſius die Geſchichte der neuern Philoſophie anfange. — Man wird ſich nicht wundern, daſs ich dieſe Frage nicht einmal erwähnt habe, da ſie durch die ganze, freilich ſehr breite, Deduction beantwortet iſt. Mit der einzigen Abänderung, daſs der erſte Band in zwei Abtheilungen erſcheint (die zweite ſoll die Syſteme des Malebranche, Spinoza und ei-

niger Mystiker und Skeptiker enthalten), werde ich dem Plane, das Ganze in drei Bänden zu vollenden, nicht untreu werden. Daſs ich die Belegstellen ganz abdrucken lieſs, wird mir Keiner verdenken, da theils die Werke nicht Jedem zur Hand sind, theils, wo sie es sind, nicht Jeder nachzuschlagen pflegt.

Man möchte nun aber gerade an eine ausführliche Darstellung die Forderung machen, daſs sie eine ausführliche Literatur mitgebe. Ich habe das nicht gethan, einestheils weil die wahrhaft philosophische Behandlung der Geschichte der Philosophie noch keine sehr reiche hat, anderntheils, weil die kleinern Handbücher, die mehr oder minder in Iedes Händen sind, die nothwendigste enthalten. Die Literatur, auf welche es am meisten ankommt, die Quelleu selbst, wird man aus meiner Darstellung kennen lernen. — Im genausten Zusammenhange mit jenem Mangel hängt der an Citaten zusammen. Während im gemeinen Leben das Prahlen mit Ahnen für Hochmuth gilt, wird es in der gelehrten Welt für Dünkel oder Unredlichkeit ge-

halten, wenn man die Ahnen seiner Gedanken nicht im Munde führt. Gegen solchen etwanigen Vorwurf kann ich nur erwidern, daſs ich mir alle Mühe gegeben habe, mich aller Gedanken zu entschlagen, die nur mein Eigenthum sind; — daſs in diesem Bemühen ich Jeden als Führer und Helfer benutzte, den ich auf diesem Wege antraf, leugne ich nicht. Man nenne es aber nicht Undank, wenn ich nicht bei jedem Schritte meine Wegweiser nannte. Vielmehr, je deutlicher es mir ist, daſs Nichts, was ich weiſs und erkenne, ein von mir Erfundenes ist, um desto weniger war es nöthig, oder auch nur möglich, anzugeben, auf welchem Wege und durch wessen Hülfe ich zu jedem Resultat gekommen bin. An diese Erklärung, die ein Dank für die Hülfe sey, die mir geleistet ist, schlieſse ich den für eine jede Belehrung, die durch etwanige Kritik mir zu Theil werden sollte.

Berlin, am 14. Januar 1834.

Dr. Joh. Ed. Erdmann.

Einleitung.

Allgemeine Einleitung in die Geschichte der Philosophie überhaupt.

§. 1.

Begrif der Geschichte überhaupt.

Die Geschichte ist die Entwicklung des allgemeinen Geistes in der zeitlichen Erscheinung.

1. Diese Definition hebt von den beiden Bedeutungen, welche das Wort Geschichte hat, nur die objective hervor, und läſst geflissentlich die subjective Bedeutung zurücktreten. Was diese letztere betrifft, so ist es gewöhnlich geworden, unter Geschichte eine Erzählung, oder Darlegung oder dgl. zu verstehen. Aber wenn schon die Etymologie gar nicht auf diese Bestimmung führt, weil darin, daſs Etwas geschieht (geschicht), noch gar

keine Nothwendigkeit liegt, daſs es erzählt wird, und also die Etymologie zunächst auf die objective Bedeutung hinweist, so hat das Vernachlässigen derselben noch auſserdem bedeutende Nachtheile. Nach einer solchen Ansicht ist die Geschichte etwas ganz Subjectives. Der Geschichtschreiber macht sie; und da ist es nicht zu verwundern, daſs die Geschichte selbst an Achtung verloren hat. Daſs der gewöhnlichen Vorstellung übrigens die objective Bedeutung dieses Wortes nicht fremd ist, läſst sich leicht nachweisen: Wenn Schiller die Weltgeschichte das Weltgericht nennt, so ist es ihm nicht eingefallen, daſs der Historiker den Weltrichter spiele. Es ist nicht einzusehn, wie man, wenn die Geschichte nur eine Erzählung des Geschehenen wäre, noch von geschichtlicher Bedeutung, von welthistorischen Personen, von dem, was die Geschichte lehrt, sprechen könnte, da ja nicht sie, sondern der Erzähler dann lehrte. Unter neuerer Geschichte versteht Niemand nur eine neue Darstellung der (etwa alten) Geschichte u. s. f. Wenn nun aber der Sprachgebrauch es allerdings gestattet, dies Wort in zwiefacher Bedeutung zu nehmen, so darf man ihm doch auch nicht so viel aufbürden, daſs man nun gar sagt, wie es

auch geschieht: die Geschichte sey „die *wissenschaftliche* Darstellung dessen, was geschieht," wo ganz willkührliche Bestimmungen in dies Wort hineingetragen werden. — Bei der Zweideutigkeit, welche der Sprachgebrauch mit sich bringt, und wodurch Miſsdeutungen, welche die wahre Ansicht fährden, entstehen, ist es am rathsamsten, entweder wo dies Wort gebraucht wird, genau zu bestimmen, in welchem Sinne es genommen wird, oder in der wissenschaftlichen Behandlung ihm nur eine der beiden Bedeutungen zu vindiciren. Das Letztere wird hier geschehen, und das Wort Geschichte immer im objectiven Sinne genommen, das Andere aber Darstellung der Geschichte genannt werden.

2. Die Geschichte ist *Entwicklung*, darin liegt, daſs sie nicht ein Aggregat von disparaten Einzelnheiten ist, sondern ein Ganzes. Ist die Geschichte Entwickelung, d. h. die Einheit des Anderswerdens und Bestehens, so kann sie nichts Andres seyn, als das Auseinanderlegen dessen, was *in dem liegt*, das sich entwickelt. Alles also, was in der Geschichte erscheint als ein Einzelnes, ist Etwas, was in dem, dessen Geschichte sie ist, idealiter enthalten ist. Was die Fähigkeit

der Entwicklung in sich trägt, nennen wir ein Lebendiges, was diese Energie, sich zu entwickeln nicht hat, und darum höchstens Material seyn kann zu irgend einer Entwicklung, ein Todtes. Nur das Lebendige bleibt in steter Veränderung dasselbe, d. h. entwickelt sich, mithin kann nur das Lebendige eine Geschichte haben, aber jedes Lebendige hat sie auch, so auch das lebendige Naturproduct. Auch hier möchte die gewöhnliche Vorstellung, die etwa nichts Befremdendes fände in einer Entwicklungsgeschichte des Hühnchens im Ei, sich dagegen sträuben bei dem, was sie für todt hält, von einer Geschichte zu sprechen. Wenn nun in dieser Hinsicht die (lebendigen) Naturproducte allerdings eine Geschichte haben, so entsteht die Frage, ob die Natur als ein Ganzes angesehn eine Geschichte habe? Dasjenige nun was gewöhnlich Naturgeschichte genannt wird, nämlich eine Darlegung des, in der Natur neben einander, Bestehenden (ob nach irgend einem Princip geordnet, ob nicht, ist hier gleichgültig) ist nicht eine Darstellung einer Geschichte, sondern eine Naturbeschreibung. Hier ist nämlich von gar keiner Entwicklung die Rede. Es gibt nun allerdings eine andere Weise, die Naturpro-

ducte darzustellen, wo sie nämlich aufgewiesen werden als Glieder eines sich entwickelnden Organismus. Wenn nun hier die Natur dargestellt wird als ein, stets sich fortentwickelndes, Ganzes, die einzelnen Naturproducte als die fixirten Entwickelungsstufen, so ist das allerdings richtig, daſs eine solche Darstellung nicht mehr nur Naturbeschreibung ist, aber warum sie auch nicht Darstellung der Geschichte der Natur genannt werden kann, wird sogleich erhellen.

3. Geschichte ist nämlich Entwicklung in der zeitlichen Erscheinung. Die Form der Natur ist das Auſser- und Nebeneinander, ihre Producte bestehen neben einander im Raume. Dagegen hat die Geschichte zu ihrer Form das Nacheinander, die Zeit. Wenn nun die eben erwähnte Ansicht auch die einzelnen Naturproducte als Entwicklungsstufen der einen Natur ansieht, so will sie damit nicht behaupten, daſs diese Entwicklungsstufen in zeitlicher Succession auf einander gefolgt wären, oder wenigstens wird sie nicht läugnen wollen, daſs sie itzt neben einander bestehn, also itzt die Form ihrer Erscheinung nicht die Zeit ist. Die Darstellung der einzelnen Naturproducte als der coëxistirenden Stufen im Entwicklungsgange der

Natur ist Naturphilosophie und nicht Naturgeschichte. Von dieser kann nur die Rede seyn, wenn man eine Kosmogonie im wahren Sinne des Worts gibt d. h. eine Darstellung, wie die Naturproducte in der zeitlichen Succession entstanden seyen. In jeder andern Beziehung ist nach unserer Begriſsbestimmung keine Naturgeschichte denkbar. — In neuerer Zeit, wo überhaupt eine lebendigere Ansicht von der Natur herrschend geworden ist, hat man häufig von der Geschichte der Natur gesprochen. Namentlich durch den Einfluſs der Schellingschen Schule ist dies gewöhnlich geworden, und man hat den Unterschied auſser Acht gelassen zwischen Entwicklung dem Begrif nach, und Entwicklung in der Zeit. So ist es denn ausgesprochen: die Philosophie, die es mit jener ersten zu thun hat, sey Geschichte. So sagt Oken: die Naturphilosophie sey Zeugungsgeschichte der Welt, wo eben das Characteristische aller Geschichte, die Succession in der Zeit auſser Acht gelassen ist. An diese haben sich nun Viele gehalten, und so hat diese Ungenauigkeit des Ausdrucks die natürliche Folge gehabt, daſs denen, die von geschichtlicher Entwicklung der Natur sprechen, die Meinung aufgebür-

det ward, die Naturproducte seyen der Zeit nach auf einander folgende Metamorphosen eines und desselben Naturproductes, das Thier ein Mensch, der nur noch nicht fertig geworden u. s. f. — Nur durch den Zusatz: „in der zeitlichen Erscheinung" wird ferner die Darstellung der Geschichte des Geistes von dem unterschieden, was sich zu ihr verhält, wie die Naturphilosophie zur Darstellung einer Geschichte der Natur, von der Philosophie des Geistes. Wenn nämlich die Entwicklung des Geistes dargestellt wird, nicht wie sie sich in der zeitlichen Erscheinung zeigt, sondern so, daſs der Begrif des Geistes, und die in ihm enthaltenen Momente, in ihrer organischen Entwicklung zum Bewuſstseyn gebracht werden, so ist dies eine Darstellung der Philosophie des Geistes. Das Leben des Geistes und seine Entwicklung in der Zeit ist Geschichte, die Darstellung derselben: Geschichtserzählung, das Leben des Geistes, in seinem begriflichen (zeitlosen) Werden nachgewiesen, ist Geistesphilosophie. Ganz so, wie man Naturphilosophie fälschlich Geschichte genannt hat, so hat man auch die Geistesphilosophie zur Geschichtserzählung machen wollen, welche nur zu referiren habe, wie der Geist sich entwickle.

Selbst bei dem geistreichen Berger wird die Psychologie zu einer Geschichte der Seele. Eine solche Verwechslung kann nun allerdings leicht entstehen, wegen des eigenthümlichen Verhältnisses der begrifflichen Entwicklung des Geistes zu den, in der Zeit erscheinenden, Entwicklungsstufen. Entwicklung überhaupt, und so auch die Entwicklung des Geistes, ist ein Fortgehen zum Höhern, oder vielmehr ein Entfalten des im Niedern schon liegenden Höhern; sein Leben besteht in dem Setzen und Zurücknehmen seiner Momente, und dem Hinübergehn aus den niederen in die höhern. Indem nun dies Leben des Geistes zum Vehikel seiner Manifestation die Zeit macht, und also das Hinübergehen auch in der Zeit sich zeigt, sind die höheren, concreteren Stufen in der Zeit später erscheinend. Weil sie die höheren sind, erscheinen sie später. Wird nun der Unterschied zwischen der Philosophie des Geistes und der Darstellung seiner Geschichte auſser Acht gelassen, sieht dabei der ahndende Sinn dennoch in dem später Erscheinenden die höhere Entwicklungsstufe, so entsteht durch falsche Reflexion gar bald die verkehrte Ansicht: weil es später erscheint, deswegen ist es das Höhere. Und so ist

an die Stelle des gedankenlosen Betrachtens der einzelnen Erscheinungen, die sogenannte genetische Betrachtungsweise getreten, die im Grunde nichts besser ist, als jene, stets aber denkt, das begriffen zu haben, dessen empirische Genesis sie aufgewiesen hat.

4. Wenn nun gleich, wie gesagt, nichts Lebendiges überhaupt aus dem Gebiet der Geschichte ausgeschlossen werden kann, weil es eine Entwicklung in der Zeit hat, so tritt doch da, wo das sich Entwickelnde ein Product der Natur, etwas Besonderes hervor. Nämlich dies, daſs es mehr oder minder erscheint als das Product eines, dem sich Entwickelnden äuſseren, unveränderlichen Gesetzes, so daſs die Entwicklung der Eigenthümlichkeit als Abnormität erscheint, oder als von Auſsen zukommende Zufälligkeit. Deshalb ist die Geschichte des Naturproducts Geschichte der ganzen Gattung, das Individuelle dabei bilden die verschiedenen Abnormitäten, oder hinzutretenden Zufälligkeiten. — Je niedriger die Stufe ist, welche das Naturproduct einnimmt um so mehr ist dies der Fall, je höher, um desto weniger; ganz verschwindet es nie in der Sphäre der Natur. Ganz anders ist es nun da, wo das, was dort als

äuſseres unveränderliches Gesetz erschien, immanente Wesensbestimmung des sich Entwickelnden ist. Das ist in der Sphäre der Freiheit, in der Sphäre des Geistes, wo jede Entwicklungsstufe als Act der Freiheit — Product des immanent gewordnen Gesetzes — erscheint. Dies Gebiet ist es denn, was man vorzugsweise als das Gebiet der Geschichte bezeichnet hat. „In der Geschichte herrsche die Freiheit, sie werde durch Freiheit zu Stande gebracht.“ Da ist es nun zunächst der subjective Geist, der eine Geschichte hat. Weil dieser nun noch mit der Natürlichkeit behaftet erscheint, so hat er einestheils eine Geschichte, die darin der der übrigen Naturproducte gleich ist, daſs auch sie als Geschichte der Gattung, alles, von den Gesetzen der Gattung Abweichende als Abnormität erscheint — die Entwicklungsgeschichte (auch des Geistes) als Gegenstand der Physiologie. Andrerseits ist der subjective Geist Etwas für sich, ohne daſs dieses Eigenthümliche als bloſse Abnormität zu betrachten wäre. Dieses Eigenthümliche entwickelt sich, hat seine Geschichte und so ist seine Entwicklungsgeschichte zugleich Gegenstand der Biographie. Der Geist, der in seiner Entwicklung die Natürlichkeit von sich abge-

streift hat, ist der allgemeine Geist, der Weltgeist. Hier fällt beides zusammen; insofern er selber sich Gesetz und Norm ist, zeigt seine Geschichte keine Abnormität, seine Geschichte ist nicht mehr eine Geschichte; sie ist die Geschichte, wie denn auch der gemeine Sprachgebrauch wenn von der Geschichte überhaupt die Rede ist, darunter nicht die eines einzelnen Menschen, oder auch Volkes, sondern die der Welt (des Weltgeistes) versteht. Da hier nicht der Begrif des Weltgeistes gegeben werden kann, so genüge es an die bekannteren Vorstellungen Volksgeist, Zeitgeist etc. zu erinnern, welche als niedere Analoga zur Verständigung dienen können. Will man eine religiöse Vorstellung dafür setzen, so kann man sagen: der Weltgeist ist die Vernunft Gottes wie sie in der Regierung der Welt, der Zeitgeist sie, wie sie in einer bestimmten Zeit, sich manifestirt.

§. 2.

Eintheilung der Geschichte.

Das Leben des allgemeinen Geistes erscheint einestheils als ihm unbewuſstes Thun, anderntheils als ihm bewuſst, als sein sich sel-

ber Begreifen. Die zeitliche Entwicklung seiner That ist Weltgeschichte, die zeitliche Entwicklung seines begreifenden Bewuſstseyns Geschichte der Philosophie. In diese beiden Sphären fällt Alles, was zur Geschichte des allgemeinen Geistes gehört. —

1. Daſs Etwas sich entwickelt, heiſst nichts Anderes, als daſs es **wird**, was es an sich schon **ist**, so auch die Entwicklung des Geistes nichts Anderes, als daſs er wird, was er an sich ist. Nun ist aber der Geist wesentlich thätig, sein Werden also ein thätiges Werden, sich selbst Setzen. Seine Entwicklung ist also, daſs er selbst seine Momente explicirt. Dies Setzen seiner Momente ist zunächst ein Aus-sich-hinaus gehn und Aus-sich-hinaus setzen d. h. **That**. In der **That** erst hat der Geist Daseyn, er **ist** nur, indem er thätig ist, wirkt. Diese Thätigkeit, in sofern sie ein Auſser sich seyn ist, ist zunächst als eine unbewuſste anzusehn, durch die unerkannte innere Nothwendigkeit hervorgebracht (Ekstase des Künstlers). — Eben so aber gehört zum Begrif des Geistes, daſs er in seiner Manifestation nach Auſsen, nicht sich selber verliere, sondern bei sich

selber bleibe, und eben so wie zu dem ihm Aeuſseren, so auch zu sich selber sich verhalte, d. h. sich begreiſe. Denn jedes Verhältniſs des Geistes ist thätiges Verhältniſs, thätiges Verhalten nach Auſsen ist *That*, thätiges Verhalten zu sich selbst, ist *sich begreifen*. Von diesen beiden Momenten im Leben des Geistes erscheint das zweite als das höhere, weil es das erste, als seine nothwendige Voraussetzung, mit enthält. Der Geist begreift sich, heiſst er begreift sich, wie er *ist*, er ist aber nur, indem er wirkt, also ist sein Wirken, seine That Voraussetzung des begreifenden Bewuſstseyns, und in diesem, als aufgehobenes Moment, erhalten. Das Leben des Geistes zeigt sich also als ein Auſser sich setzen und In sich zurückkehren, und zwar ist dies Kommen zum begreifenden Bewuſstseyn, ein Uebergehn von einem niedern Moment zu einem höheren, d. h. Entwicklung. Wenn nun das Leben des Geistes in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirt, so erscheint es in der Form der zeitlichen Succession, und das Zurückkehren des Geistes aus seiner That erscheint als successiv auf die That folgend, d. h. Beides zusammen erscheint als Geschichte. In dieser Geschichte nun ist das höhere Moment das später er-

scheinende, und also das sich selbst Begreifen des Geistes nothwendig nachfolgend seiner That, d. h. dem, was er geworden. Das sich selbst Begreifen des allgemeinen Geistes nenne ich Philosophie (Einzelne Einwände dagegen werden noch im Verlauf dieser Einleitung ihre Erledigung finden). Daher ist es nothwendig, daſs die Philosophie erst eintritt, nachdem der Geist sich nach Auſsen hin realisirt hat. Zuvorgethan und nachbedacht ist Maxime des Weltgeistes.

2. Aber nicht nur, daſs das Uebergehen von der That zum begreifenden Bewuſstseyn als zeitliche Entwicklung sich zeigt, sondern jedes dieser Momente selbst ist wiederum in der Entwicklung begriffen. Die That des Geistes, allerdings eine, ist sich entwickelnd, und diese Entwicklung wird in der Zeit angeschaut; so ist sie Geschichte der That des allgemeinen Geistes. Die verschiedenen Begrifsmomente, deren Entwicklung das Leben des Geistes bildet, manifestiren sich in der Zeit als, von einander durch die Zeit geschiedene, Ereignisse, — die Zeitereignisse, und da der Geist in seiner Entwicklung immer das ist, was er wirkt, ist er, an irgend einem Punkt seiner zeitlichen Entwicklung fixirt, der Zeitgeist, der Geist ei-

ner bestimmten Zeit. Die verschiedenen Zeitgeister sind die verschiedenen Metamorphosen des allgemeinen Geistes, und das Hindurchgehen des Weltgeistes durch die verschiedenen Zeitgeister ist — die Weltgeschichte.

Ganz eben so hat auch das begreifende Selbstbewuſstseyn des Geistes seine Entwicklung. Je nachdem der Geist selbst sich mehr explicirt, je nachdem wird auch sein Bewuſstseyn über sich ein reicheres und concreteres. Was oben überhaupt vom Geiste gezeigt ward, daſs es in seinem Begrife liegt, aus seiner Manifestation sich in sich zurückzuziehn, und sich seiner bewuſst zu werden, das findet auch Statt bei den verschiednen Zeitgeistern. Auf jeder Stufe der Entwicklung bleibt dies Bedürfniſs, und auch der Zeitgeist besinnt sich über sich selber. Wie aber dies Sich besinnen als das höhere Moment, wo es in die zeitliche Erscheinung tritt, überhaupt später erscheinen muſs, als das niedere des Thuns (Seyns), so gilt das auch vom Geist einer bestimmten Zeit. Das Bewuſstseyn des Zeitgeistes über sich folgt der That nach, welche zeigt, was der Zeitgeist ist. Nennen wir nun das begreifende Bewuſstseyn des Zeitgeistes die Philosophie einer bestimmten Zeit,

so ergibt sich uns mit dieser Definition zugleich die Nothwendigkeit, daſs sie nur erscheinen kann, wenn der Zeitgeist sich realisirt d. h. wenn der Geist eine Entwicklungsstufe ganz inne hat. Hängen nun, eben wie die Entwicklungsstufen der einen That des Geistes, so auch die Entwicklungsstufen seines Bewuſstseyns über sich, in der zeitlichen Erscheinung als successiv einander folgend zusammen, so würde ganz analog dem was oben von der Weltgeschichte galt, gesagt werden: das Hindurchgehen der Philosophie durch die verschiednen Zeitphilosophien ist die Geschichte der Philosophie. Daſs Beides, die Thaten des Zeitgeistes und die Philosophie der Zeit sich parallel laufen, ist seit Reinhold bald lobend, bald tadelnd ausgesprochen. Was er von einer bestimmten (seiner) Zeit ausgesprochen, läſst sich durch die ganze Geschichte hindurch nachweisen.

3. Eine Darlegung des Parallelismus und Zusammenhanges dieser beiden Entwicklungsreihen durch die ganze Geschichte hindurch, wäre, was uns bisher fehlt, eine Darstellung der Universalgeschichte im wahren Sinne des Wortes. Es ist aber nun das Verhältniſs dieser beiden Entwicklungsreihen näher zu betrachten, um zu sehn ob

und wie sie jede für sich betrachtet werden können. Wären es bloſs parallel laufende Reihen, so wäre die Sache ganz einfach, und es verstünde sich von selbst, daſs sie jede für sich betrachtet und dargestellt werden könnten. Aber hier tritt ein ganz eigenthümliches Verhältniſs hervor. Nämlich von der Abhängigkeit der Philosophie von der That des Geistes, und der Geschichte der Philosophie von der Geschichte der That des Geistes ist bereits gezeigt, daſs das Bewuſstseyn (Philosophie) erst eintreten kann nach der That. Nun aber ist das Begreifen der Entwicklungsstufe, die erreicht ist, ein Verlassen derselben. Was Spinoza von jeder Passion sagt, daſs sie aufhöre, sobald sie gedacht wird, gilt im Grunde von jedem Zustande. So ist das Bewuſstseyn des Geistes über seine That seine Rückkehr aus seiner Aeuſserung zu sich selbst. Darin wird momentan die Thätigkeit nach Auſsen aufgehoben, und die Rückkehr erscheint als Respiration des Geistes, in welcher er neue Kraft zur Entwicklung gewinnt. Denn in dieser Rückkehr hat sich der Geist anders gefunden, als er war, ehe er sich manifestirte, und nun, zur neuen That sich entschlieſsend, trägt er in die neue Manifestation die Frucht seiner Selbstbesin-

nung hinein. Es ist also allerdings das begreifende Bewuſstseyn Product der That, eben so aber auch die neue Entwicklung der That ein Product des eingetretenen Bewuſstseyns d. h. das gewonnene Bewuſstseyn selbst wird wiederum Motiv zur That und weiter treibendes Moment der Entwicklung. Dies geschieht so, daſs, was die Philosophie der vergangenen Stufe begrifen hat, in die herrschenden Zeitvorstellungen übergeht, die neue Generation in dem aufwächst, und das mit der Muttermilch einsaugt, was die vorhergegangene mit Mühe und Arbeit errang. Ist dies nun, wie bei der Philosophie überhaupt, so auch bei jeder einzelnen Stufe so, daſs jede Zeitphilosophie nur begreifendes Bewuſstseyn der in der Zeitentwicklung erlangten Stufe des Geistes, und also durch sie bedingt ist, — jedes Zeitereigniſs wiederum mit daraus hervorgegangen ist, daſs die vorhergehende Entwicklungsstufe ins Bewuſstseyn zurückgenommen ward, und in dieser Selbstbesinnung der Geist neue Kraft gewann, so ist damit ein solches wechselseitiges Sich bedingen der Geschichte und Philosophie gesetzt, daſs es unmöglich scheint, beide von einander getrennt darzustellen. Und wenn nun dennoch in allen Darstellungen dieser Art,

nicht die Weltgeschichte mit der Geschichte der Philosophie zugleich abgehandelt wird, so fragt sich, mit welchem Rechte dies geschieht und welchen Einfluſs auch bei der Trennung beider, jene erkannte Wechselwirkung auf die Behandlungsweise äuſsern muſs? — Es ist nun allerdings nicht zu leugnen, daſs eine Darstellung der Universalgeschichte mehr die Einheit des Geistes heraus heben, und, auſser vielem Andern, auch dies für sich voraus haben würde, daſs sie nicht aus andern Gebieten lemmatisch Etwas vorauszusetzen hätte, und wünschenswerth wäre es, daſs eine solche uns geschenkt würde. Indeſs ist die Trennung beider Gebiete, theils wegen der beschränkten Kraft des Einzelnen natürlich geworden, theils auch dazu geeignet, zu deutlicher Einsicht zu bringen, und von einander zu sichten, was dem einen, und was dem andern Gebiete angehört. — Werden sie aber von einander getrennt, so tritt sogleich ein groſser Unterschied hervor, je nachdem die eine oder die andere für sich betrachtet wird. Nämlich die Abhängigkeit der That des Geistes von dem entwickelten Bewuſstseyn, findet am Anfange der Entwicklungsreihen gar nicht Statt, — da setzt der Geist sich instinctartig und

reflectirt nachher auf sich — sondern erst beim Fortgange, also nicht beim Setzen des ersten Momentes, sondern erst beim Uebergehen zum zweiten, dritten u. s. f. wird das begreifende Bewuſstseyn Motiv der Fortentwicklung. Umgekehrt ist es bei der Entwicklung des Bewuſstseyns. Da zeigt sich die Unabhängigkeit des Bewuſstseyns von dem, was der Geist ist, (seiner That) gerade am Anfange der Entwicklungsreihe am meisten. Der Beginn der Entwicklung des Bewuſstseyns ist darum ganz unverständlich ohne seine Beziehung auf das, wozu der Geist sich in seiner That gemacht hat. Wenn nun aber im Fortgange sogar in der andern Reihe das Bewuſstwerden des Geistes das ihn weiter Entwickelnde ist, so kann hier um so eher die Entwicklung des Bewuſstseyns als eine stetige Reihe einzelner Stufen des Bewuſstseyns betrachtet werden, welches nicht von Auſsen her zur Entwicklung getrieben wird, sondern sich selbst treibt. Für den Fall einer Separation beider Gebiete wird sich darum folgender Canon ergeben: Die Darstellung der Weltgeschichte wird beim Beginn derselben keine Rücksicht zu nehmen haben auf das Bewuſstseyn, welches der Geist über sich hat, im Fortgange aber

wird sie immer wieder auf die Stufe der Entwicklung des Bewuſstseyns Rücksicht nehmen müssen, welche der Geist erreicht hat, und in welcher er Kraft zur weitern Thätigkeit erlangt. Freilich wird dies nicht eine Berücksichtigung der Philosophie wie sie sich zuerst ausspricht, seyn, sondern ihrer, insofern sie aufgehört hat Wissenschaft zu seyn und allgemein herrschende Anschauungsweise geworden ist. (Z. B. möchte wohl kein Historiker die französische Revolution ohne die Zeit der Aufklärung darstellen können). — Dagegen die Darstellung der Geschichte der Philosophie, wird am Anfange am meisten ihre Abhängigkeit von der Weltgeschichte hervorheben. Im weiteren Verlauf tritt diese mehr zurück, und erscheint (er) als Auseinanderlegung der in der ersten Stufe der Philosophie enthaltenen Momente. Wo aber im Verlauf der Entwicklung ein relativer Anfang hervortritt, d. h. an wichtigen Epochen, wird wieder mehr auf den Zusammenhang mit der Weltgeschichte hingewiesen werden müssen [1]). An Punkten die diesen Charakter nicht haben, sind solche Hinweisungen nicht so nothwendig. (Beispiele sol-

[1]) H. Ritter, Gesch. der Phil. I. Th. pg. 5.

cher Epochen sind der Eintritt des Christenthums, die Reformation u. s. f.)

4. Daſs keine andere Entwicklung des Geistes denkbar ist, und also auch keine andere Geschichte desselben, folgt schon daraus, daſs der Geist sich immer thätig verhält; ist nun kein anderes Verhalten denkbar als das nach Auſsen oder zu sich selbst, so folgt daraus, daſs seine Entwicklung nur die seines Thuns, oder seines sich Begreifens ist. Damit streitet nun auch nicht, daſs uns empirisch Erscheinungen entgegentreten, welche dem Geist noch in andrer Beziehung eine Geschichte zuzuschreiben scheinen. Nämlich man spricht von Kunstgeschichte, von Rechtsgeschichte, von Religionsgeschichte u. s. f. Sind nun diese nicht Geschichte, oder wenn sie es sind, in welches Gebiet gehören sie? Sofern der Geist in seinem Wirken nach Auſsen mit der Materie in Conflict geräth, und diese zu überwinden trachtet, ist dies Ueberwinden der Materie (Kunst) doch seine That, und in sofern die Entwicklung seines Siegs über die Materie in der Zeit erscheint, gibt es eine Geschichte dieser That d. h. eine Kunstgeschichte, die also Theil der Weltgeschichte ist. Eben so sind die Gesetze und Rechte Gestalten,

Digitized by Google

objective Bestimmungen, welche der Geist aus sich heraussetzt, seine Thaten. Eben so gehört dazu diejenige Seite der Religionsgeschichte, die man Kirchengeschichte im engeren Sinne nennt, wenn man darunter die Entwicklung des Geistes zu einer, in der Zeit und im Raume sich darstellenden, Gemeinschaft versteht. Was aber die Religionsgeschichte betrifft, sofern man sie von der Kirchengeschichte unterscheidet, so hat der Inhalt einer bestimmten Religion, indem er unverändert derselbe bleibt, keine Geschichte. Eine Religionsgeschichte wäre also nur entweder eine Geschichte der verschiedenen Religionen oder vielmehr des durch die verschiedenen Religionen sich fortentwickelnden Geistes. Da nun die Religion das Wissen von dem Verhältniſs des Menschen zu Gott, und also Bewuſstseyn des Geistes über sich selbst (in einer Beziehung) ist, so gehört die Entwicklungsgeschichte der Religionen allerdings zur Geschichte der Philosophie. Oder man versteht unter Religionsgeschichte, was man auch Dogmengeschichte, Geschichte des Lehrbegrifs genannt hat, wo schon der Name darauf hindeutet, daſs hier die Entwicklung des wissenschaftlichen Bewuſstseyns sich darstellt. — So läſst sich dies

von Allem zeigen, was zur Geshichte gerechnet wird.

§. 3.

Inhalt der Geschichte [1]).

Den Inhalt der Geschichte bilden die einzelnen Momente in dem Entwicklungsgange des Geistes, die sich in der Weltgeschichte als die Thaten, in der Geschichte der Philosophie als die Gedanken und philosophischen Systeme einzelner Individuen (Völker oder Personen) manifestiren.

1. Indem die Entwicklung des allgemeinen Geistes sich in der zeitlichen Erscheinung zeigt, erscheint sie als Folge einzelner für sich bestehender Punkte, und wenn die ganze zeitliche Entwicklung des Geistes seine That genannt ward, so zeigt sich diese That als ein Nacheinander von einzelnen Thaten. Die Diener des allgemeinen Geistes, die seine Thaten auszuführen haben, sind

[1]) Zum ganzen §. vgl. Hegel Vorl. ü. Gesch. d. Phil. 1. Bd. Einleitung.

die einzelnen Subjecte, die welthistorischen Personen, die als solche nicht nur einzelne Menschen sind, sondern eine höhere Weihe, als Werkzeuge einer höhern Macht, haben. Wem das Geschäft aufgetragen ist, die Thaten des Weltgeists zu vollführen, der ist der welthistorische Mensch, das welthistorische Volk. Wenn nun, wie gesagt, der allgemeine Geist in seiner geschichtlichen Entwicklung sich als eine Folge der verschiednen Zeitgeister zeigt, die sich einer den andern ablösen, so ist es näher der Zeitgeist, der sich in den welthistorischen Individuen oder Völkern concentrirt, und sie zu Werkzeugen macht, die seine Thaten ausführen. Daſs die welthistorischen Personen nicht nur als Einzelne wirken, erkennt das religiöse Bewuſstseyn an, welches in der Geschichte die Vorsehung Gottes walten, und die Menschen, welche in der Geschichte mächtig hervortreten, als Werkzeuge einer höhern Macht ansehen läſst, — sey es nun als eine Geiſsel, sey es als einen Wohlthäter. Allerdings aber ist die religiöse (vernünftige) Betrachtungsweise der Geschichte mehr oder minder selten geworden, und der gewöhnlichen irreligiösen Ansicht wegen das Aufgestellte weiter auszuführen. Diese gewöhnliche Ansicht

sieht in der Geschichte und ihren Begebenheiten nur eine Folge einzelner Thaten einzelner Menschen, und setzt damit einerseits die Würde des Weltgeists herab, indem sie sein Walten und Sich entwickeln für das Spiel einzelner Willkühr ansieht, andererseits die Würde aller zu einer Zeit lebenden Menschen, indem es die entwürdigendste Ansicht ist, daſs Alle Nichts vermöchten gegen Einen ihres Gleichen (gegen das welthistorische Individuum). Die richtige Ansicht sieht in einem solchen scheinbaren Siege des Einzelnen nur seine Legitimation und die Macht des allgemeinen Geistes. Der Beweis, daſs in einem Individuo wirklich der Zeitgeist sich manifestire, liegt in der Macht, womit das Individuum ausgestattet ist. Die Gewalt, die es ausübt, ist seine Beglaubigung. Allerdings bleibt auch der Träger solcher Würde immer Individuum, und hat, obgleich gröſser als sie, weil der Geist sich nur starke Gefäſse sucht, wie die anderen Individuen seine individuellen Absichten und Zwecke und Neigungen. Wo diese mit dem, vom Zeitgeist aufgelegten, Geschäfte streiten, da werden sie verfehlt — *fata nolentem trahunt* — und das Individuelle erscheint als das Eitle, Verkehrte und Vergängliche. Dage-

gen, wo das Individuum mit diesen seinen Absichten in dem höhern Beruf aufgeht, und frei das Aufgetragne vollführt, so daſs seine Zwecke eben auch Zweck des Geistes sind, da tritt die innere Befriedigung des Individuums hervor, seine Freude an diesem Werke — *fata volentem ducunt* — und nach Auſsen hin: Anerkennung des Individuums als solchen — Ruhm, und Liebe zu seiner Person. Diese Leiden und Freuden sind ganz sein persönliches Eigenthum; dem treibenden Geiste miſslingt nichts, und kein Zeitgeist erscheint seinem Begrife mehr entsprechend als der andre. Allerdings könnte nun als Einwand angeführt werden, daſs die welthistorischen Individuen selbst von dieser ihrer höhern Würde nichts wüſsten. Aber da ist erstlich zu erinnern, daſs während sie wirken, sie meist in die That sich verlieren und als Künstler d. h. unbewuſst von der Idee getrieben wirken. Die Erkenntniſs, in welcher Vollmacht sie dies thun, tritt erst nach vollendeter That ein (vgl. §. 2.), und bei manchem welthistorischen Individuum kommt es nie zu dieser Reflexion. Tritt sie nun aber hervor, so ist zweitens zu bemerken, daſs das Ergebniſs der Reflexion allerdings ein falsches seyn kann, eine Selbsttäu-

schung. Ist bei dem Individuo das Ergebniſs der Reflexion auf sich und seine Bedeutung dies, daſs es Alles was es vollführte, nur vollführt habe als eignen Einfall, so trifft es der Fluch der Eitelkeit, daſs ihm sein Wirken als jeder höhern Weihe ermangelnd erscheint, und darin geht ihm die innere Sicherheit und Befriedigung verloren, erkennt es aber, daſs es etwas Wahrhaftes, eine Idee zu realisiren hat, so ist dies Kraft gebend zu, und Befriedigung gewährend nach der Vollführung. Nur muſs stets bedacht werden, daſs es Aufgabe genug ist, die Thaten der Zeit zu vollführen, und ist von dem, dem diese Aufgabe gestellt ist, nicht zu verlangen, daſs er ganz sich und die Zeit begreife, der Geist theilt seine Arbeit (1. Cor. 12, 7.), eben so wenig aber, daraus, daſs er seine Würde nicht begreift, zu folgern, er habe sie gar nicht. Mit oder ohne sein Wissen ist jedes welthistorische Individuum Repräsentant und Product seiner Zeit.

2. Ganz dem analog zeigt sich nun die Entwicklung des Bewuſstseyns, das der allgemeine Geist über sich hat, in den verschiednen Stufen so, daſs in den verschiednen Zeiten das Bewuſstseyn des allgemeinen Geistes sich wiederum in Einzelnen fixirt, und von ihnen ausgesprochen wird.

Diese sind es, welche das Bewuſstseyn des Zeitgeistes über sich selbst auszusprechen, berufen sind. Das Bewuſstseyn nun, was die verschiednen Zeitgeister über sich haben, sind die Zeitphilosophien, die, welche sie auszusprechen und darzustellen haben, sind die einzelnen Philosophen. Obgleich man nun bei diesen nicht, wie etwa bei den Heroën der Weltgeschichte, sich auf ihre eigne Meinung von sich berufen kann, welche sie ihre Philosophie für ihre eignen Einfälle u. dgl. halten lasse, weil wohl ohne Ausnahme ein jeder Philosoph von seinem System sagen wird, es sey Wahrheit, also nicht von ihm gemacht, sondern höchstens entdeckt, — so ist doch gerade hier die Meinung noch gewöhnlicher geworden, daſs man es nur mit dem Eigenthum einzelner Menschen zu thun habe. Die Begebenheiten der Weltgeschichte erscheinen so groſs und wichtig, daſs die Menschen doch noch eher den Finger eines höhern Wesens darin erblicken, die Arbeiten der Philosophen so klein und so lichtscheu und nächtlich, daſs davon keine Rede zu seyn pflegt, daſs sie mehr seyen, als Erzeugniſs und Eigenthum dieser Einzelnen. Zunächst widerspricht dem schon, daſs man von orientalischer, griechischer, christlicher

etc. Philosophie spricht und also einen Zusammenhang dieser Philosophien nicht nur mit einzelnen Personen, sondern mit dem Christenthum, Griechenthum etc. anerkennt, dann aber ist bei jener Ansicht der objective Beweis vergessen, den die Philosophen für ihre höhere Würde haben, und der wie bei den Heroën in ihrer Gewalt liegt. Ihre Macht, ihr Einfluſs, den sie äuſsern, ist die Beglaubigung, daſs sie Werkzeuge einer höhern Macht sind. Diese Gewalt zeigt sich einerseits positiv, so, daſs der Einzelne, welcher die Philosophie der Zeit zuerst ausspricht, die Uebrigen zwingt, sich ihm zu unterwerfen, und mit ihm das Bewuſstseyn der Zeit auszusprechen (Stiften der Schule), andrerseits negativ. Weil nämlich, wo eine neue Stufe des Bewuſstseyns ausgesprochen wird, Viele, ja die Mehrzahl derer, welche philosophiren einer andern (der frühern) Stufe angehören, so werden sie, wo dem neuen Bewuſstseyn Gewalt gegeben ist, diese Gewalt zwar ahnden, aber als Gefahr, und so polemisch, wenn nicht als Anhänger, als Gegner, die Wichtigkeit der neuen Erscheinung anerkennen. — Das Individuum bleibt auch hier Individuum, das seine subjectiven Einfälle und Gedanken hat. Je mehr

nun diese subjectiven Meinungen ihm Werth haben, und es sie für das Höchste hält, und je mehr es nun diese seine subjectiven Ansichten, oder auch zufälligen Kenntnisse u. s. f. in das mit hineinzutragen suchte, was es als Organ auszusprechen hat, um so mehr würde es seine Stellung verkennen, um so mehr ein unwürdiges Werkzeug seyn. Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses ist nicht abzustreiten, und die Erfahrung, daſs manche Philosophen in der That ihrer Individualität so viel Gewicht beilegen, als sey die Hauptsache bei der Wahrheit, daſs sie sie (etwa zuerst) gefunden haben, zeigt es, daſs es noch immer solche gibt, welche weissagen, weil sie — Hohepriester sind. — Je mehr aber die Eitelkeit zurücktritt durch die Zucht des Gedankens, und so „das Eigenthümlichkeitslose Denken selbst producirendes Subject ist," — um so weniger wird sich nur Individuelles einschleichen, und desto mehr wird der Repräsentant einer Geistesstufe mit unzersplitterter Kraft nur das, was der Geist ihm sagt, ans Licht zu fördern im Stande seyn. Wenn der Philosoph seinen subjectiven Meinungen zu Gefallen, Etwas hineinträgt in die Verkündigung der Wahrheit, wenn er sich will geltend machen,

statt dessen, der ihm Vollmacht gegeben, so hat diese Eitelkeit das Loos des Eitlen. Sein Versuch wird zu nichte. Die subjective Schlacke, das was aus der Individualität des Philosophen unbegründet, nicht als organischer Bestandtheil der Philosophie zu ihr hinzugetreten ist, das wird sogleich vernichtet, sobald eine andre Gestalt auftritt und taucht in die Vergessenheit, der es angehört. Bestand hat nur das, was über alle Individualität erhaben ist. — Mit oder ohne Wissen des Philosophen, der sie zuerst verkündigt, ist jede Philosophie Product und Spiegel ihrer Zeit.

3. Eben so aber, wie in den Thaten, in welchen sich die Entwicklung des Geistes manifestirt, bloſs die eine That des Geistes zu erkennen ist, d. h. wie seine Entwicklung nur eine ist, — eben so ist auch das Bewuſstseyn, das er über sich hat, d. h. die Philosophie nur eine, und die verschiedenen Philosophien nur Stufen in der Entwicklungsgeschichte derselben (vgl. §. 2, 2). Wie gesagt ist das Statuiren eines Weltplans, wenn schon in der Weltgeschichte selten, doch fast unerhört in der Geschichte der Philosophie. Eher noch in der Geschichte der Begebenheiten, nur in der Geschichte der selbstbewuſsten Ver-

nunft soll keine Vernunft herrschen. Auſser der Ansicht, daſs die Philosophie nur Werk und Eigenthum der Philosophen sey, liegt diesem Sich sträuben noch eine andre Meinung zu Grunde, die, ob sie gleich jener ersten ganz widerstreitet und sie widerlegt, dennoch naiver Weise sich oft mit ihr verbindet. Es ist nämlich in die herrschende Vorstellungsweise eine Verachtung des Denkens getreten, und eine Desperation daran, je im Denken die Wahrheit zu erlangen. Darum sagt man: Wer will darin, was doch nur Gedanken sind, irgend ein Gesetz oder eine Nothwendigkeit der Entwicklung voraussetzen? Aber diese Ansicht von der geringen Bedeutung und Nichtrealität der Gedanken ist selbst Ergebniſs einer (nicht längst vergangnen) Philosophie, die in die allgemeine Bildung getreten ist (vgl. § 2, 3.). Hätte diese Philosophie nicht solchen Einfluſs geäuſsert, so würde das *punctum saliens* der Demonstration gegen das Denken gar Niemanden in den Sinn kommen. Ist es aber nun herrschendes Vorurtheil geworden, und behauptet man es, zugleich aber auch daſs die Philosophie nur das Eigenthum Weniger, Einzelner sey, so widerspricht man sich selbst, indem man durch die That zeigt, daſs das

philosophische Bewuſstseyn nicht, wenigstens nicht lange, isolirt dasteht, sondern das allgemeine Bewuſstseyn ist, und darum auch allgemein herrschend wird. (Ein Isolirtstehen etwa der Kantischen Philosophie wird in einer Zeit, in welcher die Resultate derselben allgemeines Vorurtheil geworden sind, kaum Einer behaupten.) — Es wird nun aber gegen die Ansicht, als seyen alle Philosophien nur die eine Philosophie, Etwas angeführt, was ihr gefährlicher scheint, als jene Vorurtheile, nämlich die Erfahrung. Diese, sagt man, widerlege eine solche Ansicht. Denn wenn man die Verschiedenheit der, zu verschiedenen Zeiten aufgestellten, Philosophien ansehe, und bemerke, wie eine von der andern nicht nur abweiche, sondern mit Bewuſstseyn ihr widerspreche, sie zu widerlegen trachte, ja auch wirklich widerlege, — so sey dies ein Beweis dafür, daſs die einzelnen Philosophien nicht Stufen in einer Entwicklung des Geistes, sondern Meinungen Einzelner seyen. Was nun diese Erfahrung betrifft, so ist sie ganz richtig, aber die Argumentation gegen uns dennoch falsch, weil aus der Verschiedenheit der einzelnen philosophischen Systeme gefolgert wird, was nicht sollte, und man ihre Entgegensetzung oberflächlich ansieht. Es wird

nämlich da behauptet, daſs, weil die einzelnen Philosophien verschieden seyen, sie nicht Entwicklungsstufen eines Geistes seyn könnten, während doch wenn sie Entwicklungsstufen sind, ihre Verschiedenheit nicht nur möglich, sondern nothwendig ist. Wenn der Geist sich entwickelt, so ist es nothwendig daſs die Stufen seiner Entwicklung verschiedene sind, denn im entgegengesetzten Falle, wären es ja nicht verschiedne Stufen, sondern eine d. h. er entwickelte sich nicht, sondern bliebe stehn, und so ist die Sache gerade umzukehren, und dem, der in den Philosophien nicht die Entwicklung eines Geistes anerkennen will, ihre Verschiedenheit als Beweis dafür anzuführen. — Ein Andres scheint es nun freilich, wenn gesagt wird, diese Verschiedenheit sey Entgegensetzung, und eine Philosophie widerlege die andere, aber auch hier läſst sich zeigen, wie dies Verhältniſs bei jeder Entwicklung eintreten muſs. Hegel bemerkt sehr treffend, daſs auch die Blüthe die Knospe widerlege etc. Indem eine Philosophie das Bewuſstseyn ausspricht, welches der Geist auf einer Stufe erreicht hat, ist das Bewuſstseyn das höchste, was er haben kann (in dieser Zeit) und so, als die höchste, absolute, Stufe spricht die Philosophie der Zeit das Errungene aus.

Der Fortgang besteht nun darin, daſs die folgende Philosophie sie ganz bestehn läſst, nur aber ihre Stellung ändert, indem sie, was in jener als das absolut Höchste ausgesprochen ward, zum Moment herabsetzt. (So wird was in der Knospe die höchste Entwicklung war, in der Blume zum dienenden Kelch etc.). Die frühere Philosophie ist damit nicht vernichtet, sondern an ihren richtigen Ort gestellt (Mt. 5, 17.), es ist nur gezeigt, daſs sie nicht die letzte und höchste Stufe gewesen, und darin besteht die Widerlegung einer Philosophie durch die folgende. Diese Widerlegung ist Aufheben der frühern Philosophie, d. h. Negiren und Conserviren, und ist nothwendig, damit eine Entwickelung Statt finden kann. Mag dieses Fortschreiten nun so vor sich gehn, daſs die folgende Philosophie die vorhergehende ganz anerkennt, und bestehn läſst, und nur das Princip tiefer begründet, so daſs es nicht mehr Princip ist, — oder mag es darin bestehn, daſs die folgende Philosophie polemisch gegen die vorhergehende, das entgegengesetzte Princip geltend macht, und so die Ergänzung zu einer Einseitigkeit bildet, (wo sogar der Fall eintreten kann, daſs die, sich ergänzenden, Philosophien gleichzeitig auftreten und sich bestreiten, und die Zeit-

philosophie so an zwei Individuen vertheilt ist,) — mag endlich die Entwicklung so vor sich gehn, daſs eine Philosophie auftritt als, das früher Dagewesene, sich Widersprechende, vermittelnd, — in allen diesen Fällen geht die Entwicklung nicht ohne Widerlegung vor sich. Jede Philosophie muſs sich für die höchste Stufe der Entwicklung halten, weil sie es wirklich ist, und eine höhere annehmen schon diese höhere seyn hieſse; und jede folgende muſs diese Würde bestreiten d. h. sie widerlegen. Und so ergiebt sich denn, was sich schon aus der Continuität der Entwicklung folgern lieſs, daſs jede Philosophie, wie sie Product ihrer Zeit, so auch Product der vorhergehenden Philosophie ist[1]). Die oben angedeuteten Weisen sind die gewöhnlichsten, wie sich eine Philosophie an die Vergangenheit knüpft, und ihren Zusammenhang mit frühern Gestalten beurkundet, aber auch in den Fällen wo sich der Anknüpfungspunct nicht zeigt, und sogar

---

[1]) Auch in der Weltgeschichte ist dies Verhältniſs, daſs ein jedes Individuum Product ist der von andern Individuen vollbrachten Thaten, und das Wort Napoleons bei Friedrich II. Grabe hat eine tiefere Wahrheit, als die meinen, die nur ein Compliment darin sehn. Wäre nie ein Friedrich gewesen (was freilich nicht denkbar) so wäre die Geschichte eine andre.

da, wo plötzlich, ohne daſs man voraussetzen kann, er habe die frühern Bestrebungen nur gekannt, ein Philosoph auftritt, wie etwa J. Böhm, verhält sichs nicht anders. Denn, ohne daſs er das System, welches ihm vorherging, als System kennt, steht doch auch ein Solcher mit ihm in Verbindung, indem die Anschauungsweise, von der er geleitet ward, nicht sein Werk[1]), und auch nicht der Anfang eines absolut Neuen ist, sondern früher Errungenes, in die Zeitvorstellungen Uebergegangenes. Dies Ueberkommene und von dem Vorgänger Genommene bildet den Anfangspunkt, von dem, begründend oder widerlegend, ausgegangen wird. In dem zuletzt Erwähnten liegt denn auch der Grund, warum es uns nicht irren darf, wenn ein Philosoph (etwa um seine Originalität zu retten) nichts davon wissen will, daſs seine Philosophie Product der vorhergehenden ist, und meint, er habe Neues begonnen. Es kann sehr wohl ein solches Verhältniſs Statt finden, ohne daſs er das richtige Bewuſstseyn darüber hat.

---

[1]) Daher denn einem J. Böhm mit Recht seine Gedanken als Eingebungen erscheinen, sie sind ihm in der That gegeben.

§. 4.
Darstellungsweisen der Geschichte.

Je nachdem bei einer Darstellung der Geschichte die einzelnen Facta, oder die einzelnen Individuen, von denen sie ausgeführt wurden und deren subjective Beschaffenheit, oder ein subjectiver Gedanke, der durch die Geschichte hindurchgeht, oder der allgemeine Geist, der sich in der Geschichte manifestirt, zum Gegenstand genommen wird, je nachdem ist eine solche Darstellung plastisch (chronikalisch), oder psychologisch, oder pragmatisch, oder philosophisch.

Nach Allem bisher Dargelegten ergibt sich für den Inhalt der Geschichte (die einzelnen Facta) dies: Sie sind zwar 1) zeitliche Erscheinungen, und als solche 2) durch einzelne Individuen vollbracht, aber nicht nur dies, sondern sie sind 3) Momente in einer Entwicklung und zwar 4) in der nothwendigen, im Begrif des allgemeinen Geistes selbst begründeten Entwicklung desselben. Jedes einzelne Factum sowol, als auch der ganze Complex derselben kann nun ausschlieſslich, oder vor-

wiegend nach einer dieser Bestimmungen aufgefaſst, und nach dieser verschiednen Auffassung dargestellt werden.

1. Eine Erzählung der einzelnen Momente in der Geschichte, nur so, wie sie sich zugetragen haben, ohne daſs man einen bestimmten Faden durch sie hindurch nachzuweisen sucht, und ganz ohne Rücksicht darauf, daſs die einzelnen Facta sonst noch nirgend etwas sind, als eben Facta, nennen wir eine plastische Darstellung. Sie hebt in der Geschichte das ganz richtige Moment hervor, daſs der Inhalt derselben einzelne Facta sind. Die Chronik hat diesen plastischen Charakter, — die meisten Geschichtschreiber des Alterthums gehören hierher. Ganz rein möchte es nicht möglich seyn, diesen Charakter zu behaupten (ausgenommen etwa das Verfahren bei den Diarien der chinesischen Kaiser), weil schon jedes Abwägen des Wichtigern und Unwichtigern in der Geschichte, in die Darstellung Etwas hineinträgt, was die einzelnen Facta nicht enthalten, da alle, in sofern sie geschehen, gleich wichtig sind. Indeſs nähern sich der rein plastischen Darstellung die sogenannten geschichtlichen Darstellungen ohne Räsonnement. Die neuere Zeit, welche sich im Räsonniren oft über

die Gebühr gefällt, und in der es Mode geworden ist, daſs auch in der Behandlung der Geschichte der Darsteller lieber sich, als die Geschichte geltend macht, läſst diese Art Darstellungen seltner werden, als es wünschenswerth ist. Feſsler, der überhaupt treffliche Winke über die Bedeutung und Würde der Geschichte gibt, nennt (in seinen Resultaten meines Denkens und Erfahrens) diese Art der Darstellung, Darstellung der Erscheinung, und führt als Beispiel einer solchen den Satz an: Cäsar hat Rom bekriegt. Die Frage, welche sich der vorlegt, der eine plastische oder chronikalische Darstellung geben will, ist die: Was ist geschehn? Es ist diese Darstellungsweise in der Behandlung der Weltgeschichte nicht genug zu empfehlen, da nur durch sie die Facta der Vergangenheit unverfälscht aufbewahrt werden, und so das Material der Geschichte gesichert wird. Die Tradition, auch eine plastische, chronikalische Darstellung, macht allein eine Geschichtsdarstellung möglich, indem sie, was geschehen, nicht vergehen läſst. Und so muſs man es eine Verkennung des Wesens der Geschichte nennen, wenn, oft von einem ganz richtigen Standpunkte aus (wie z. B. von H. Leo in seiner Beurtheilung der Schlosserschen Geschichte) über

jede, nur die Facta erzählende, Geschichtsdarstellung, der Stab gebrochen wird.

2. Das Zweite, was sich ergeben hat für den Inhalt der Geschichte, ist, daſs die Facta geschehen sind durch Individuen, welche, als solche angesehn, ihre Triebe, Zwecke, Neigungen bei Vollbringung dieser Thaten hatten. Werden nun bei der Darstellung diese besonders hervorgehoben, und wird dabei davon abstrahirt, daſs die Individuen Werkzeuge waren, so entsteht die psychologische Darstellung, welche Alles auf die Zwecke und Absichten des handelnden Individuums zurückführt, und durch sie die Facta erklärt, oder vielmehr nur dies erklärt, wie das Individuum dazu kam, irgend Etwas zu vollbringen. Feſsler nennt diese Darstellungsweise Darstellung des Scheins. Die Frage, die sich der Geschichtschreiber in dieser Hinsicht vorlegt, ist: wodurch ist das geschehn. Der Satz etwa: Cäsar hat Rom bekriegt, weil er ehrgeizig war, oder, weil er einsah, daſs die Republik sich überlebt hatte, u. dgl. ist ein Beispiel dieser Darstellungsweise. Wenn aber hiermit das, was erklärt wird, eigentlich nicht die Begebenheit ist, sondern nur das Thun des Individuums, das aber was erklärt wird, die Hauptsache ist, so springt

in die Augen, wie eine solche Betrachtungsweise den höhern Gesichtspunkt der Geschichts-Betrachtung nicht nur ignorirt, sondern leugnet, und indem sie so psychologisch die Motive etc. zur Hauptsache macht, für die Biographie sehr passend, für die Behandlung der Geschichte aber, in der es sich um mehr handelt, als um Einzelner Gemüthsbeschaffenheit, nicht am Ort ist. — Mit dieser Behandlungsweise, die doch wenigstens für die Biographie lobenswerth ist, hängt eine andere zusammen, der man dieses Lob nicht geben kann, die nämlich nicht auf die psychologischen Gründe allein zurückgeht, sondern, und vorzüglich, den zufälligen Veranlassungen der Begebenheiten nachspürt, und die Geschichte ansieht als ein Aggregat der sonderbarsten Zufälligkeiten. So z. B. wenn gesagt wird, dafs die französische Revolution einen andern Ausgang genommen hätte, wenn Ludwig XVI. nicht gefrühstückt hätte, oder ohne die Gänse im Capitol wäre Rom nicht errettet etc. Solche wenns und abers sind wohlfeil zu haben, der Witz gefällt sich darin, auszudenken was vielleicht geschehen wäre; aber solche Darstellung hat gar keinen Werth, obgleich man gerade bei derlei Darstellungen sehr viel davon gesprochen

hat, daſs sie dem Causalzusammenhang so genau nachspürten. Zu der Gedankenlosigkeit, welche Ursache und zufällige Veranlassung verwechselt, hat sich kleinliche Eitelkeit gesellt, welche sich über ihre eigene Unbedeutendheit tröstet damit, daſs ihr nur die zufälligen Umstände fehlen, bei denen ein Andrer groſs wurde. Auch die Art, gerade in solchen Zufälligkeiten den Finger der Vorsehung am meisten zu finden, spricht eben nicht für die reinste Religiosität.

3. Der dritte Gesichtspunkt bei Betrachtung der Geschichtsmomente ist der, daſs sie Stufen sind in einer Entwicklung, und also das Eine, was sich in der Geschichte entwickelt hat, dargestellt werden muſs. Wird nun als das sich Entwickelnde irgend ein subjectiver Gedanke des Schriftstellers angesehn, oder wenn er selbst auch gar nicht glauben sollte, daſs dieser Gedanke wirklich Princip der Entwicklung sey, setzt er nur in seiner Behandlung diesen Gedanken fest als den leitenden, so daſs Alles, was erzählt wird, dazu dient, diesen Gedanken ins Licht zu setzen, so ist seine Darstellung pragmatisch, d. h. es ist ein gewisses *πρᾶγμα*, das er sich vorgesetzt hat, und das er durch seine ganze Darstellung hindurchführt. Den

formalen Werth einer solchen pragmatischen Geschichtsdarstellung bestimmt das, ob sie wirklich dies eine Pragma durch alle Facta consequent durchführt, den materialen die höhere oder geringere Würde des erwählten Pragma. Was den formalen Werth betrifft, so können Darstellungen, die als zu behandelndes Pragma etwa die Entwicklung der Kriegskunst, oder das Gleichgewicht der Staaten, nahmen, ganz gleichen Werth haben. Wesentliches Merkmal aber der pragmatischen Geschichtsdarstellung, wodurch sie sich von der unten zu betrachtenden philosophischen unterscheidet, ist immer dies, daſs der Gedanke, der durch die ganze Darstellung durchgeführt wird, ein subjectiver, willkührlich erwählter ist, so daſs die ganze Geschichte erscheint als Vehikel dieses einen subjectiven Gedankens. Die Frage: mit welcher der pragmatische Historiker alle Facta ansieht, ist diese: zu welchem Ende ist dies geschehn, — wozu? — Wirkliche Gültigkeit haben solche Darstellungen nur für den, welcher das Pragma des Schriftstellers auch zu dem seinigen macht, so daſs er es für ein würdiges und wesentliches anerkennt, und da ist allerdings nicht zu leugnen, daſs gar manche pragmatische Historiker darin sich irren, daſs sie die Prätension machen,

es solle Jeder ihr, zufällig erwähltes, Pragma gelten lassen, und am Ende meinen, um bei dem oben angeführten Beispiel zu bleiben, die ganze Geschichte habe wirklich den Zweck, die Kriegskunst etc. zu entwickeln und zu vervollkommnen. Abgerechnet dies, haben solche Darstellungen ihren Nutzen; den, daſs das geschichtliche Material mehr ans Tageslicht gefördert wird, — zunächst in einer Beziehung. Die historischen Forschungen, die durch das vorgesetzte Pragma mehr eine bestimmte Richtung bekommen, können deshalb Alles, was sich ihnen ergiebt, genauer und gründlicher untersuchen, als wenn sie ohne eine solche beschränkende Rücksicht, ins Unbestimmte unternommen werden. Genau genommen ist jede Geschichtsdarstellung, die etwa ein einzelnes Volk zum Gegenstand nimmt, eine pragmatische Darstellung, da sie die Geschichte der übrigen Völker nur berührt, als diente sie, die Geschichte dieses Volkes zu bilden. —

4. Die vierte Darstellungsweise der Geschichte ist die philosophische, wenn nämlich der Gesichtspunkt festgehalten wird, daſs alle Facta der Geschichte nur Momente in der nothwendigen Entwicklung des Geistes sind, und sie also nachgewiesen werden, als im Begrife des Geistes selbst

gegründet. Feſsler nennt eine solche Darstellung Darstellung des Geistes (z. B. Cäsar hat Rom bekriegt, weil der Geist eine Stufe erreicht hatte, auf der er die römische Republick nicht mehr ertrug) hat indeſs sie und die pragmatische Darstellung nicht geschieden, indem er der Subjectivität des Schriftstellers so viel Raum läſst. Die Frage, welche der philosophische Historiker an die Geschichte thut ist: Warum ist das geschehn, d. h. worin liegt die innere Nothwendigkeit, und sein Zweck ist, die Geschichte als im Begrif des Geistes enthalten, und als Explication desselben, darzustellen. Es ist nicht zu leugnen, daſs dem Inhalte nach es Annäherungeu zwischen der pragmatischen und philosophischen Darstellung geben kann, wenn nämlich der pragmatische Geschichtschreiber durch die wahre philosophische Idee sich leiten läſst, aber ihr eine so subjective Haltung gibt, daſs sie der Form nach zu einem bloſsen Pragma herabsinkt, und so in der Form sich von einer streng philosophischen Darstellung ein groſser Unterschied findet. Damit schleicht sich denn gar vieles nur Subjective mit ein. Das ist bei Herder sehr oft der Fall, der in seinen, mehr der Vorstellung angepaſsten Versuchen, viel Treffliches enthält. Eine streng durchgeführte

Philosophie der Geschichte haben wir noch nicht. Herder gibt Anfänge dazu. Fichtes Versuche haben eine zu subjective Gestalt. Ungeordnete, aphoristische tiefe Gedanken gibt Kapp. Die Vorlesungen von Hegel werden ausführlich geben, was in der Rechtsphilosophie angedeutet ist. Diese Versuche mögen die Möglichkeit einer solchen Behandlungsweise praktisch beweisen, da der strenge Beweis, daſs sie möglich sey, nur im System der Wissenschaft, und zwar nur in einem solchen System gegeben werden kann, aus welchem auch eine solche Darstellung hervorgehn kann. (Eine Undeutlichkeit, die etwa hierin liegen möchte, findet später ihre Erledigung). Hier kann ein solcher nicht erwartet werden, etwas Andres bedarf aber einer Erwähnung. Man hat solche Versuche so bezeichnet, daſs man sie genannt hat Constructionen der Geschichte *a priori*. Dieser Ausdruck, der auf einer irrigen Ansicht von der Denkthätigkeit beruht, ist etwas ungeschickt, und wäre es passender, vom Begreifen der Geschichte zu sprechen; aber dies bei Seite gelassen, ist hier der Ort, einige Folgerungen zu widerlegen, die man aus diesen Versuchen gemacht, und wodurch man sie in Verlegenheit zu setzen gesucht hat. Man

hat nämlich erstens gesagt, daſs, wenn es solche Construction geben könne, daſs da die Geschichte selbst etwas Unnützes sey, dessen es nicht bedürfe, und zweitens, daſs dann der Philosoph auch die Zukunft construiren müsse. Der erste Einwand, stricte genommen, daſs bei Möglichkeit einer solchen Construction die Geschichte selbst unnütz wäre, fällt in sich selbst zusammen. Denn wenn eine solche philosophische Construction doch offenbar ein Theil der Philosophie ist, die Philosophie aber das Bewuſstseyn, das der allgemeine Geist über sich selber hat (§. 2.), und näher eine bestimmte Philosophie eine Stufe in seiner bewuſsten Entwickelung, — wenn ferner das Bewuſstseyn des Geistes nur in so fern entwickelt seyn kann, als er selbst entwickelt ist, so folgt daraus, daſs eine Stufe in der Entwicklung seines Bewuſstseyns, d. h. eine bestimmte Philosophie, nicht möglich ist, ohne daſs überhaupt Entwicklung des Geistes da ist, d. h. (§. 1.) Geschichte. Wäre keine Geschichte da, d. h. keine Entwicklung des Geistes, so gäbe es zuförderst schon überhaupt keine Philosophie, d. h. kein Bewuſstseyn des Geistes über sich selbst, denn das Erwachen zum Bewuſstseyn wäre ja schon ein Weitergehen, d. h. Entwick-

lung, (pag. 13) — es gäbe noch minder eine bestimmte Philosophie, d. h. kein Bewuſstseyn der Entwicklungsstufe, es gäbe ferner keine Philosophie der Geschichte, d. h. kein Bewuſstseyn über die Entwicklung des Geistes. — So ganz stricte möchte aber jener Einwand auch nicht gemeint seyn, sondern die Meinung vielmehr die seyn, daſs, im Fall so eine Construction möglich sey, die Geschichte für den, der da construirte, unnöthig sey, in so fern, als er nichts davon zu wissen brauche. Hier muſs man nun genau unterscheiden zwischen dem Subject, welches construirt, und der Construction. Was diese letztere betrifft, so ist sie allerdings ganz unabhängig von der Kenntniſs der Geschichte, was sie darin zeigt, daſs sie ohne eine solche verständlich ist. Ein Beispiel möge das erläutern. Jeder weiſs, daſs der Beweis des pythagoräischen Lehrsatzes verstanden werden kann, ohne daſs man vom Pythagoras etwas weiſs, oder ohne daſs man sich von der Wahrheit des Satzes vorher durch Messung überzeugt hat. Pythagoras hätte nun diesen Beweis nicht gefunden, wenn er nicht ein weiser Mann gewesen wäre, und nicht vorher gemessen hätte u. s. w. Ist deshalb seine Weisheit oder sein Messen Fundament des Satzes, und besteht er nicht

ohne sie? — Dasselbe ist nun der Fall mit dem, der aus dem Begrif die Geschichte ableitet. Ihm ist die empirische Kenntniſs nöthig, weil er nur durch sie die intensive Kraft erhält, sie wegzuwerfen, und rein im Gebiet des Begrifs zu versiren. Was ihn betrifft, so ist das ganz richtig, daſs er nicht mehr construiren kann, als er empirisch weiſs, ja noch mehr, in seiner Construction ist er vielleicht von der empirisch gegebenen Person ausgegangen und ist durch Vergleichung und Abstraction u. s. w. zu dem Begrif gekommen, aus dem er nachher deducirt, er hätte das auch nicht vermocht ohne seine Kenntnisse, aber ist erst der Begrif aufgestellt, so ist auch die Genesis desselben in dem bestimmten Individuo gleichgültig, und hat die Deduction Evidenz, ohne daſs man von der Genesis u. s. w. des Begrifs Etwas weiſs, so ist das ein Beweis, daſs sie unabhängig davon ist. — Für den Construirenden also ist schon aus diesem Grunde die Kenntniſs der Geschichte nöthig, als er bloſs so weit construiren wird, als seine Kenntniſs reicht. Sie ist ihm aber noch aus einer anderen Ursache unerläſslich, nämlich um das, seinen Begrifsbestimmungen Entsprechende in der zeitlichen Erscheinung nachzuweisen. Denn wenn der

Philosoph aus dem Begrif des Geistes eine Stufe deducirt hat, die er in seiner zeitlichen Entwicklung durchlaufen muſs, und den Begrif dieser Stufe gefaſst hat, ſo bleibt in der Erfahrung immer etwas übrig, was nicht im Begrife aufgeht, nicht weil es zu hoch für ihn ist, sondern weil zu niedrig, das Zufällige, nur Zeitliche und Individuelle, und dies bringt er aus der Masse seiner historischen Kenntnisse hinzu, nicht etwa, damit es die Richtigkeit seiner Deduction beweise, sondern als das, der zufälligen zeitlichen Erscheinung, Angehörige. So, wenn er etwa bestimmt hat, daſs der Geist auf einer Stufe ein Individuum zu produciren habe, welches dies u. s. w. thue, und nun, nicht mehr construirend sagt: dies geschah in Cäsar. Das, was er hinzuträgt, bringt zu dem Begrif Etwas hinzu, was ein Begrifloses, unter dem Begrif Liegendes ist (τὸ ὄν μὴ ὄν), und darum wäre allerdings der Richtigkeit der Construction kein Abbruch gethan, wenn jener Nachweis in der Empirie unterlassen, und der wesentliche Cäsar, d. h. das Wesentliche in ihm allein deducirt wäre. Hier zeigt sich nun das Ungeschickte des Ausdrucks, wenn man etwa verlangt, der Historiker solle den Cäsar construiren. Das kann er freilich nicht in der Weise, daſs er den Cäsar mit

Fleisch und Bein greifbar hinsetzt. Man drückt sich besser so aus: Seine welthistorische Bedeutung soll begrifen werden, wo man schon durch den Ausdruck absurden Forderungen entgeht; das Wesentliche in ihm soll begrifen (Schelling sagt, begreifen ist schaffen) werden; ist dies geschehn, so tritt das Empirisch-bekannte als ein Beiwerk hinzu. Hier ist nun Etwas zu bemerken, gegen einen Einwand, der neuerlich in einem sehr schätzenswerthen Werke (H. Ritter, Gesch. der Phil. I. Bd. pag. 18 ff.) erhoben ist, und von der entgegen gesetzten Seite ausgeht, als sonst die Einwürfe. Zuförderst müssen wir den Vorwurf der „lächerlichen Verwirrung der philosophischen und geschichtlichen Methode" bei Seite schieben, denn es ist gezeigt, daſs das Wort Geschichtlich nicht Epitheton zu Methode werden kann. Die Geschichte, objectiv angesehn, hat ihren eignen Gang, nur bei ihrer Darstellung kann es verschiedne Methoden geben; gäbe es nun, wie Hr. Prof. Ritter zu meinen scheint, nur eine der Darstellung der Geschichte geziemende, Methode, so hatte er das zu beweisen; eben so wenig kann pag. 19 in dem Satz, „daſs eine solche Ableitung aus dem Begrif nicht Sache der Geschichte, sondern der

Speculation sey, eben weil auch hier anstatt Geschichte Geschichtsdarstellung stehn muſs, der Gegensatz zwischen dieser (d. h. einer) und der Speculation (d. h. einer andern Darstellungsweise) Gültigkeit haben. Was vom Standpunct der vom Hrn. Prof. Ritter vorgezognen (plastischen vgl. den §. unter 1) Darstellungsweise gesagt ist, ist, weil ihr Vorzug nicht erwiesen ist, ungültig. Der wichtigste Einwand ist pag. 20 gemacht, wo nämlich gefragt wird, ob ein solcher empirischer Nachweis nicht etwas ganz Unnützes sey? Diese Frage stellt sich nicht auf den Standpunct des bloſsen Empirismus, der sie umkehren würde, sondern auf den Standpunct des Gedankens, dem Alles, was nicht Gedanke ist, als unnützes Beiwerk erscheint, und so ist der Ausdruck, daſs das Empirische „ein Ballast der Wissenschaft sey" nicht unpassend. Das ist nämlich ganz richtig, daſs der Nachweis, es sey so geschehen, die Gewiſsheit, es habe so geschehen müssen, weder geben noch stärken kann; dieser Nachweis geschieht aber auch gar nicht der Construction wegen, sondern des empirisch Gegebnen wegen. Dieses bedarf einer Rechtfertigung, in diesem soll die Vernunft aufgezeigt werden, weil das Bedürfniſs des Menschen dies fordert, und darum

wird das, dem Begrif Parallele und ihm Entsprechende, in der Erfahrung nachgewiesen, weil jede Construction der Geschichte den Zweck hat, eine Theodicëe der Wirklichkeit zu seyn. Hr. Prof. Ritter stellt dann den Nutzen einer solchen Construction in Abrede, (woran nicht viel liegen würde, da die Wissenschaft überhaupt keinen Nutzen d. h. Zweck auſser ihr selber hat), indem er behauptet, daſs ein solcher Nachweis, etwa dazu unternommen, die wissenschaftlich Unmündigen zur Wissenschaft zu führen, diesen Zweck verfehlen müsse, weil da ihre Ueberzeugung nie eine begrifsmäſsige werden könne, — dieser Einwand ist etwas wunderlich, beinahe so wunderlich, als wollte man ein Kind nie buchstabiren lehren, weil es da nie zusammenhängend lesen, oder nie das Clavierspiel üben lassen, weil es da nie dahin kommen würde, ohne Uebung, d. i. vom Blatte zu spielen. — Wenn endlich Hr. Prof. Ritter seinen Ausfall gegen die Construction der Geschichte damit schlieſst, daſs sie für Jeden, der den Begrif der Menschheit habe, zu spät komme, so beruht dies auf einer Ansicht von der begrifsmäſsigen Entwicklung, als sey diese nichts Anderes, als die sogenannte analytische Methode. Der Fortgang des Begrifs ist

ein lebendiger, organischer und Niemand wird behaupten wollen, daſs dem, der das Saamenkorn hat, der Baum der daraus komme, zu spät komme und unnütz sey. — Was aber Hr. Prof. Ritter zum Schluſs über die wissenschaftliche Bequemlichkeitsliebe sagt, ist vortrefflich; es ist nicht zu läugnen, daſs diese sich in allgemeinen Begrifen, namentlich in unserer Zeit, sehr gefällt, nur muſs man sich nicht verhehlen, daſs es auch eine geistige Bequemlichkeitsliebe giebt, die die Arbeit des Denkens scheuend, sich nur im Besondern wohl fühlt, und weil das Speculiren Arbeit und Mühe macht, lieber von Blatt zu Blatt schleicht. Die zweite Folgerung, welche man aus solchen Versuchen macht, und wodurch man die Unhaltbarkeit und Unmöglichkeit solcher Constructionen ins Licht setzen will, ist die, daſs der Philosoph dann auch die Zukunft construiren könne, und man hat die Anforderung gemacht, er möge das zu seiner Beglaubigung thun. In diesem Einwand, den ein schlechter Witz öfter zu gebähren pflegt, als ernstes Bemühn um die Wahrheit, ist die Unhaltbarkeit leicht nachzuweisen. Man hält sich nämlich da an Nichts, als den oben gerügten Ausdruck Construction *a priori*, und will darin die Ver-

pflichtung des Vorhersagens finden. Nimmt man aber das, was in jenem Ausdruck das Wahre ist, in seiner wahren Bedeutung, so wird sich die Sache ganz kurz beseitigen lassen. Wenn nämlich die Philosophie das Bewuſstseyn des Geistes über sich und seine Entwicklung ist, so kann sie nur das enthalten, wozu er sich entwickelt hat. Würde sie darüber hinausgehn, so würde sie entweder eine neue Stufe der Entwicklung bilden, d. h. was sie enthielte, wäre eine neue, schon erreichte Stufe, also nicht mehr Zukunft; oder sie würde wirklich die Zukunft zu geben versuchen, nun da würde sie über sich selber hinausgehen, und könnte recht erbauliche Weissagungen enthalten, wirklich *a priori* Ausgedachtes, auf den Namen eines wissenschaftlichen Begreifens aber nicht Anspruch machen können, Solche Vorhersagungen, wie man sie z. B. bei Kapp, [1]) auch bei Fichte und Schelling findet, die über ihre Zeit hinausgehn, sind in der That Hirngespinnste, die den Vortheil haben, daſs man sie nicht widerlegen kann, aber groſsen Schaden gestiftet haben, indem sie gegen die Wahrheit miſstrauisch machten.

---

1) Christus und die Weltgeschichte.

§. 5.

Darstellungsweisen der Geschichte der Philosophie.

Bei der Darstellung der Geschichte der Philosophie ist die plastisch - chronikalische Darstellungsweise unnütz, die psychologische und pragmatische unstatthaft, also die philosophische die einzig angemesene. Eine solche kann nur aus einem bestimmten philosophischen System hervorgehn.

1. Es ist oben §. 4., 1. gesagt, daſs die bloſs erzählende Darstellung der Geschichte zu rühmen sey, weil sie eben die geschenen Facta erhält und vor der Vergessenheit schützt. Aber in dieser Bestimmung des Nutzens, den sie hat, ist auch ausgesprochen, wie sie keinen Werth haben kann, da, wo es sich um etwas Anderes als um äuſserliche Thaten, die der Vergessenheit zu entreiſsen sind, handelt. In der Geschichte der Philosophie bedürfen die Thaten eines solchen Aufbewahrens nicht, da sie durch ihre Beschaffenheit der Vergessenheit enthoben sind. Die Philosophien sind niedergelegt in Schriften, und offen liegen die Ac-

ten dieses Prozesses vor Jedem, der Vergessenheit entzogen. Sie sind wesentlich **bleibend**, und der Chronik bedarf es bei ihnen nicht, weil sie ihre eigne Chronik sind. Wenn aber einestheils durch die Masse dieser Acten, anderntheils dadurch, daſs durch Seltenheit, oft Sprache etc. viele derselben dem Geschichtschreiber unzugänglich bleiben, so ist allerdings dies Bedürfniſs da, daſs es auch, nur referirende, Darstellungen von ihnen gebe, die so viel als möglich sie selbst, und nur sie selbst, und sie selbst im Wesentlichen ganz darstellen. Das sind kritische Apparate, Uebersetzungen, Auszüge, u.s.w. Solchen Werken soll durchaus ihr Werth nicht abgesprochen werden, vielmehr erkennen wir es mit Dank an, wenn die Kritik das Wahre vom Falschen sichtet, wir erkennen es daſs eine groſse philosophische Einsicht mit groſser Gelehrsamkeit gepaart sich da zeigt, wo aus vielen längst vergeſsnen Folianten treue Darlegungen des Wesentlichen geschöpft werden. Aber wir müssen gestehn, daſ sdiese dankenswerthen Arbeiten nur nicht auf den Namen von Geschichtsdarstellungen Anspruch machen können. Monographien, gelehrte Lexica wie z. B. das von Bayle, sind eben so geschickt

dazu, solche Arbeiten in sich aufzunehmen; — Ganz unnütz erscheinen sie bei den uns näher liegenden Philosophien, die einem Jeden zugänglich sind, und welche, eben, weil sie uns näher liegen, nicht solche Abkürzungen in der Darstellung erlauben, wie die, welche ausführlich entwickelten, was jetzt bei Allen unzweifelhaft oder abgethan ist. Wenn wir aber die meisten Compendia und gröſseren Werke, welche die Gechichte der Philosophie behandeln, ansehn, so muſs man leider gestehn, daſs, während die plastische, chronikalische Darstellungsweise in der Behandlung der Weltgeschichte fast verschwunden ist, sie sich in das Gebiet der Geschichte der Philosophie, in das sie gar nicht gehört, eingeschlichen hat und behauptet. Die Darstellung, wie man sie in den Compendien gewöhnlich findet, wo, wie zur beliebigen Auswahl, allerlei philosophische Systeme, ohne irgend eine Idee durch sie hindurchzuführen, dargelegt werden, paſst für ein Lexicon wie etwa die Encyclopädie von Ersch uud Gruber u. s. w. eben so gut, wie für ein solches Compendium, denn die Zeitfolge ist dabei der Darstellung eine eben so äuſserliche Ordnung als etwa die alphabetische Ordnung. Dazu kommt noch der Nachtheil, daſs, während in einem sol-

chen Lexicon jeder Artikel möglichst vollständig behandelt wird, in solchen Compendien man es damit nicht einmal genau nimmt, und so eine kurze ermüdende Sammlung vieler unzusammenhängender Systeme gegeben wird, da eine erschöpfende und genaue die Grenzen des gröſsten Werkes überschreiten würde. Es ist bei einer solchen Behandlungsweise kaum ein Wunder, daſs Keiner mit rechter Lust Geschichte der Philosophie studirt, dem es Ernst ist um die Philosophie selbst, und nur die sich mit ihr befaſsten, denen an Nichts so viel liegt, als an gelehrten historischen Notizen, kein Wunder daſs ein Kant (in seinen Prolegomenen) von den Lesern die sogleich von sich weist, „denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist." Auf diese Weise eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, dazu gehört groſser Fleiſs und groſse Gelehrsamkeit, ein Mangel an philosophischen Geist kann da kein Hinderniſs seyn.

2. Was die psychologische Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie betrifft, so würde sie es sich zum Geschäft machen, die in dem philosophirenden Subjecte liegenden Gründe, seine Neigungen, Leidenschaften u. s. w. aufzusu-

chen, und zu sehn, wie die ihn dazu brachten, gerade dies System anfzustellen. Als wäre die Philosophie bloſs Product seiner individuellen Beschaffenheit, würde sie aus dieser die Entstehung des Systems zu erklären suchen. Es scheint, als wenn die natürliche Scheu davor, die Entwicklung der Vernunft von lauter Zufälligem d. h. Unvernünftigem abhängig zu machen, es verhindert hätte, daſs solche Darstellungen ans Licht gekommen sind. Jedoch sind gerade in der neuesten Zeit, wenn auch nicht die Versuche gemacht worden, die ganze Geschichte der Philosophie so zu erklären, so doch oft, auch aus dem Munde berühmter Leute, Aeuſserungen hervorgekommen, welche, wenn auch nur aphoristisch und einzelne Systeme betreffend, doch eine solche Ansicht zu verrathen scheinen. Denn wenn z. B. Hegel der Hofphilosoph, und die Gestalt, die die Philosophie unter ihm gewonnen servile Hofphilosophie u. s. w. genannt wurde, so sind damit sehr niedrige Privatabsichten u. dgl. zum bewegenden Princip des Systems gemacht, und es selbst in die Sphäre der Intrigue gezogen, wo also von dem Product der Vernunft gesagt wird, es sei nur ein Mittel, ganz zufällige, unvernünftige Zwecke zu erreichen. Es

haben auch Viele das nicht verschmäht, namentlich bei unverstandenen Systemen Hypochondrie, Dünkel, die Eitelkeit, Neues zu sagen u. s. f. als den Erklärungsgrund anzugeben, welcher Licht über das ganze System verbreite. Wenn aber das Zufällige nie das Vernünftige hervorbringen oder erklären kann, und also diese Weise der Darstellung der Vernünftigkeit der Geschichte Eintrag thut, so gilt das besonders da, wo das Vernünftige selbst in der Form der Vernunft auftritt, und sich manifestirt nicht als äuſsere That, sondern als Gedankensystem, als Philosophie.

Ganz dasselbe gilt nun auch von der pragmatischen Darstellung, wenn nämlich im Verlauf der ganzen Geschichte der Philosophie nicht nachgewiesen würde das innerste Wesen der Vernunft selbst, und die Entwicklung dieses Wesens, sondern irgend ein, dieser Entwicklung fremder, sey es auch ein noch so hübscher und scharfſinniger Gedanke. Auch hier gilt was von der plastischen, chronikalischen Darstellung gilt, daſs, was sie bei der Darstellung der Weltgeschichte entschuldigt, ja schätzenswerth macht, bei der Geschichte der Philosophie wegfällt, daſs nämlich dadurch die ge-

Digitized by Google

nauere Erforschung der Thatsachen befördert wird. Man muſs gestehn, daſs auch solche Darstellungen consequent durchgeführt sich nicht finden, obgleich Anklänge daran öfter vorkommen, auch da wo das leitende Pragma nicht einmal klar ausgesprochen ist. Wo man in der Geschichte der Philosophie mehr erkannt hat, als einen Wechsel von Meinungen, und einen Faden durch sie hindurch verfolgte, ist Manchem, dem die Bemerkung aufstieſs, wie die Philosophie ihren Weg zwischen verschiedenen Extremen nehme, diese Bemerkung Veranlassung geworden, dies Wechseln der verschiednen Extreme zu seinem Pragma zu nehmen.

3. Es bleibt für die Philosophie als einzige Darstellungsweise, die ihr ziemt, nur die *philosophische* übrig, die es sich nämlich zum Gesetz macht, die Geschichte der Philosophie als das darzustellen, was sie ist, als die, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirende, Entwicklung der einen und ewigen selbstbewuſsten Vernunft, so daſs in dieser Entwicklung ein jedes System als eine Stufe in derselben sich darstellt. Und hier findet denn eine Frage ihre Erledigung, die vielfach aufgeworfen und allerdings von der gröſsten Wichtigkeit ist, die nämlich, ob eine Darstellung der

Geschichte der Philosophie aus einem bestimmten philosophischen System heraus geschrieben seyn müsse? Diese Frage kann, je nachdem das, was man dabei im Sinne hat, verschieden ist, bejaht oder verneint werden. *a*) Bejaht erstlich. Meint man nämlich unter jenen Worten dies, ob der, der eine solche philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie geben will, einem bestimmten philosophischen Systeme anhängen und ob man dies seiner Darstellung ansehen müsse, oder doch dürfe, — so läſst sich's nachweisen, daſs eine solche Darstellung gar nicht anders, als aus einem bestimmten philosophischen System hervorgehn kann. (Man kann auch sagen aus einer Schule, weil es hier von keinem Belang ist, ob der Darsteller der Erste oder ein Anhänger in derselben ist.) Eine Darstellung nämlich der, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirenden, Entwicklung des Geistes (der Geschichte), und eben so auch der, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirenden, Entwicklung des Bewuſstseyns, welches der Geist über sich gewinnt, ist unmöglich, wenn nicht des Geistes Entwicklung abgesehn von der zeitlichen Erscheinung (d. h. die, in seinem Begrif enthaltenen, sich fortbewegenden

Momente) erkannt ist. Indem nun aber dies Erkennen der, in ihm selbst enthaltenen, Begrifs-momente eben das Bewuſstseyn des Geistes über sich selbst (d. h. Philosophie) ist, so ist offenbar, daſs ein Nachweis der Entwicklung des Geistes, in der zeitlichen Erscheinung, oder eine solche Darstellung der Geschichte nicht ohne Philosophie möglich ist, eben so wenig auch eine Darstellung der Geschichte der Philosophie. Wer sie geben will, muſs selbst philosophiren. — Indem aber ferner der Complex aller Momente in der Entwicklung des Bewuſstseyns des Geistes über sich selber, die bereits entwickelt sind, den Inhalt einer bestimmten Philosophie bildet, das Höchste aber, wozu sich das Bewuſstseyn entwickelt hat, nicht mehr als Moment, sondern als absolut Letztes (Princip) erscheint (§. 3, 3.), so ist es eben damit unmöglich, daſs ein Nachweisen der zeitlichen Entwicklung des Bewuſstseyns über das bereits entwickelte Bewuſstseyn und die höchste Stufe dieser Entwicklung d. h. über Inhalt und Princip dieses bestimmten Systems hinausgehe. Wenn also, wie oben gezeigt, eine solche philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht anders möglich ist, als so, daſs der Darsteller selbst Philosoph ist, so

kann, wie aus dem zuletzt Gesagten folgt, eine solche Darstellung das System, aus welchem sie entsprungen, deswegen nicht verleugnen, weil sie, bei diesem System angelangt, als bei dem erreichten Ziele, über das nicht weiter hinausgegangen werden kann, stille halten muſs. Früher aber kann sie nicht sich beruhigen, weil das System, aus welchem sie hervorgegangen ist, lehrt, daſs alle übrigen nur Entwicklungsstufen sind. Als Entwicklungsstufen zu ihrem Princip und System hat sie darum alle philosophischen Systeme zu betrachten, und hat den nothwendigen Gang zu demselben zu weisen, als zu dem, welches die vorhergehenden als Momente in sich enthält. Warum nicht aus allen Systemen heraus solche Darstellungen geliefert sind, liegt, — was hier freilich nur versichrungsweise gegeben werden muſs — darin, daſs erst bei sehr hoher Entwicklungsstufe der Geist die Geschichte als Entwicklung seiner Begrifsmomente erkennen konnte. — Erweisen muſs sich dies in der Darstellung der Geschichte selbst. Hier ist nur nachgewiesen, daſs, wo eine solche Darstellung versucht wird, sie nicht anders als den Stempel eines bestimmten Systems tragen kann, und es folgt aus dem oben Gesagten, daſs, wo

eine Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht den Stempel eines Systems an sich trägt, sie auch nicht eine philosophische seyn kann, sondern eine chronikalische, die allerdings Einer schreiben kann, der keinem System angehört. — *b*) **Verneint** muſs jene Frage werden, wenn sie meint, ob der Darsteller der Geschichte der Philosophie in einem bestimmten System befangen und darin verrannt seyn dürfe? Darunter verstehe ich nämlich ein Gefesseltseyn an **ein** System, als das einzig wahre, in dem Sinne, daſs jedes andre eitel Unsinn und Unwahrheit enthalte. Eine solche Befangenheit spricht sich darin aus, daſs die philosophischen Systeme chronikalisch an einander gereiht, und von einem bestimmten System aus kritisirt, d. h. mit ihm verglichen und gemessen werden, und verworfen, wo sie nicht mit ihm übereinstimmen, wo es dann an den Tag kommt, wie bisher die Vernunft *in delirio* gelegen, bis sie in diesem einen System zu Vernunft gekommen sey. Die meisten Handbücher und gröſsern Darstellungen der Geschichte der Philosophie leiden an diesem Mangel, daſs das System, welches der Darsteller hat, als Maaſsstab angelegt wird an alle andern (als wollte man vom Kinde Mannes-Weisheit

verlangen), — so daſs bei dieser Kritik nur dies gewonnen wird, daſs man durch unzählige Wiederholungen am Ende des Werks das System des Verfassers wohl erkannt hat, ein Ziel, das durch einfache Darlegung mit weit geringerer Mühe erreicht wäre. Auch Rixner ist in seinem sonst lobenswerthen Werke nicht frei von diesem Fehler geblieben, daſs man ihm die philosophische Schule auf der einen Seite zu viel, auf der andern zu wenig ansieht. Das Letztere ist der Fall in den Uebergängen von einem philosophischen System zum andern, wo oft nur der sich wiederholende Schematismus der Ueberschriften den Uebergang mehr andeutet, als nachweist, — das Erstere, wo er die philosophischen Systeme kritisirt, wo sie sehr oft verglichen werden mit der Stufe auf welcher er selbst steht, und eben deshalb auch nicht mit Unrecht ihm könnte Beſangenheit vorgeworfen werden. — Fassen wir das Resultat beider Antworten auf jene Frage zusammen, so ergibt sich uns für eine solche Darstellung der Geschichte der Philosophie Folgendes: Sie kann und wird nicht das System verleugnen, aus welchem sie hervorgegangen ist, ja vielmehr wird sie einen wesentlichen Bestandtheil dieses Systems ausmachen. Sie wird die,

durch das System erkannte Entwickelung des Geistes nachweisen in dem zeitlichen Verlauf, und in diesem die einzelnen Stufen, so wie den Uebergang von einer zur andern eben in der Form des Systems, woraus ein solches Erkennen des einen Begrifs in der ganzen Geschichte hervorgegangen ist, darstellen.

§. 6.
Anforderungen an eine philosophische (wissenschaftliche) Darstellung der Geschichte der Philosophie.

Die Anforderungen, die man an eine solche Darstellung der Geschichte der Philosophie machen darf und muſs, sind: erstlich daſs sie begrifsmäſsig sey, zweitens, daſs sie mit den historischen Daten congruire.

1. Dem Begrife gemäſs ist eine Darstellung der Geschichte, wenn sie das leistet, was der Begrif des Geistes erfordert, diese Forderung ist nun nicht nur ganz unbestimmt hingestellt, sondern indem der Geist selbst sich seinem Begrife gemäſs entwickelt, hat er den Weg gezeigt, welchen auch die Darstellung zu nehmen habe. Ganz so wie er ursprünglich sich con-

struirt, so hat eine solche Darstellung zu reconstruiren. Wenn nun nochmals auf die Entwicklung des Geistes und seines Bewuſstseyns über sich reflectirt wird, so ergeben sich die zwei Anforderungen an eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie, daſs sie jede Philosophie erst rechtfertige und dann widerlege.

a) Das Hervortreten einer Philosophie geschieht so, das der Geist, der sich zu einer gewissen Stufe seines Bewuſstseyns entwickelt hat, es aussprechen läſst. Insofern da diese Stufe die höchste erreichte ist, wird sie mit Wahrheit ausgesprochen als die höchste (pag. 35. 37.), und der Geist erklärt sowol durch das Aussprechen — lassen, als auch durch den Anhang, welchen er ihr verschafft, sie für das Vernünftige. So ist seine ganze Entwicklung eine Rechtfertigung immer der Stufe, auf welcher er steht. Dies giebt für die Darstellung der Geschichte der Philosophie, wie für die jedes einzelnen Systems einen beachtungswerthen Wink. Wenn nämlich in ihr alle philosophischen Systeme erscheinen müssen als nothwendige Stufen in einer Entwicklung, so ist das erste Erforderniſs, daſs sie sie als solche darlegt d. h. daſs sie ihre Wahrheit erweist. Dies geschieht, indem sie, den Be-

grif des Geistes entwickelnd, von einem Moment, das sich in der Entwicklung ergab, zeigt, wie ein in der Zeit erschienenes System dieses Moment repräsentirt und enthält. Die Darstellung also dieses Systems beginnt mit der Construction des ihm zu Grunde liegenden Begrifsmomentes, welche als Nachweis seiner Nothwendigkeit, eben seine Rechtfertigung ist. Wäre dies Moment in der Entwicklung, oder würde es von dem Darsteller gehalten, für die letzte und oberste Entwicklungsstufe, so würde das ihm correspondirende System dadurch festgestellt als das absolut wahre, als das Ziel der ganzen Entwicklung der Philosophie. Aber wenn dies auch nicht der Fall ist, so muſs, weil, wenn dies Begrifsmoment entwickelt ist, im Augenblick, ehe weiter construirt wird, es noch gar nicht bekannt ist, ob die Entwicklung noch weiter gehn werde, dies System als das wahre erscheinen, gegen die vorhergehenden Stufen. [1]) Und wenn der Darsteller allerdings es weiſs, daſs die

---

1) Wenn in neuerer Zeit man in der Behandlung der Geschichte die Forderung gemacht hat, jedes Individuum nach seiner Zeit u. s. w. zu beurtheilen, so liegt dabei das richtige Bewuſstseyn zu Grunde, daſs man — dem Geiste nachahmend — jedes auf seiner Entwicklungsstufe begreife, d. h. rechtfertige.

Entwicklung weiter gehn werde, so hat er dies sein Vorherwissen zu ignoriren, und darf es nicht der Entwicklung, welcher er zusieht, hinderlich entgegentreten lassen. Die Rechtfertigung also, die jedes philosophische System in einer solchen Darstellung erhält, besteht darin, daſs es als die Wahrheit des vorhergehenden dargestellt wird, als das tiefer liegende, worin eben das vorhergehende aufgehoben ist. Hier macht sich sogleich ein groſser Unterschied sichtbar hinsichtlich der Behandlung des Systems, mit welcher die ganze Darlegung beginnt, und der folgenden. Denn wenn bei den letztern immer das darzulegende System seine Begrifsbestimmung und Rechtfertigung schon darin bereits erhalten hat, daſs das vorhergehende in seiner Dialektik betrachtet ward, und also der Uebergang vom System C zum System D schon die Begrifsbestimmung und Rechtfertigung von D enthält, so ist das ganz anders bei dem ersten Systeme in der Reihe (A). Weil diesem nämlich kein anderes System vorhergegangen ist, und seine Rechtfertigung also nicht in dem Uebergange aus dem vorhergehenden bestehn kann, so wird hier das Bedürfniſs entstehn, eine reine Begrifsbestimmung als Anfang oben an zu stellen, so daſs also

der Schematismus, so gleichmäſsig er sonst für die ganze Entwicklungsreihe ist, am Anfange, beim ersten Systeme, eine Veränderung erleidet.

b) Wiederum entwickelt sich der Geist, d. h. er hebt die erreichte Stufe auf, und setzt sie zum Moment herab, so daſs die folgende als diejenige erscheint in welcher die vorige zwar conservirt ist, aber als eine negirte und widerlegte. Was im Begrif des Geistes und seiner Entwicklung liegt, hat daher eine Darstellung derselben auch zu leisten, und es ergiebt sich also für diese, daſs sie alle Systeme, (natürlich bis auf das eine, aus welchem heraus die Darstellung selbst geschrieben wird) betrachte als aufgehobene Momente in der einen Entwicklung, und darin liegt denn ihre Verpflichtung, die einzelnen Systeme zu kritisiren und zu widerlegen. Das darf nun nicht auf die oben gerügte Weise geschehen, so, daſs der Darsteller sein System als fertig hinzuträgt und damit die andern miſst, denn indem dies eine System construirt wird, existirt seines in der That noch nicht — sondern die wahrhafte Widerlegung besteht darin, daſs er die eben construirte Stufe des Geistes sich dialectisch entwickeln läſst, und durch die folgende sich ergebende Stufe, die eben verlaſsne widerlegt.

So wird also seine Darstellung ganz denselben Gang nehmen, den die geschichtliche Entwicklung nahm, und seine Kritik und Widerlegung dieselbe seyn, die die Geschichte geübt, hat. Wie diese z. B. das Cartesische System nicht durch das Kantische widerlegt hat, sondern durch die Systeme von Malebranche und Spinoza, so wird auch eine wahre philosophische Darstellung, nachdem sie das Cartesische System begriffen, d. h. gerechtfertigt hat, nicht es vom Kantischen Standpunkt aus kritisiren, sondern nur den Mangel aufzeigen, wodurch es nothwendig in den Spinozismus u. s. w. übergehen muſste. So wie dies geschehen ist, so erscheint wieder das Spinozasche System als das wahre gegen das vorhergehende, und gewissermaſsen kann man sagen, daſs eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie sich bei der Kritik eines Systems auf keine andere Stufe stellen darf, als auf die, des, unmittelbar jenem System, folgenden. So kann man sich ausdrüchen, weil man an jede Kritik die Anforderung macht, daſs sie nicht nur widerlege, sondern Besseres biete, das Bessere in Widerlegung des Cartesius z. B. eben der Spinozismus ist u. s. f. Genauer ausgedrückt heiſst es so: die wahre Kritik der philoso-

Digitized by Google

phischen Systeme in der Darstellung ihrer Geschichte besteht darin, daſs man sie selbst sich kritisiren und verurtheilen d. h. dialectisch sich entwickeln und in andre, als ihre Wahrheit, übergehen läſst. Wenn so das erste System A zuförderst begriffen d. h. gerechtfertigt, dann aber seine nothwendige Bewegung nach B gezeigt und es also durch B widerlegt ist, so ist darin B gerechtfertigt und es tritt nun wiederum die Forderung ein, es zu widerlegen dadurch, daſs sein nothwendiger Uebergang in C nachgewiesen wird u. s. f., bis endlich die Darstellung bis zu dem System kommt, aus welchem sie selbst hervorgegangen, und über welches sie nicht hinaus kann.

2. Zunächst war, ob eine Darstellung begriſsmäſsig ist, oder nicht, das einzige Kriterium ihres Werthes, daſs aber die zweite Anforderung an sie gemacht wurde, die Congruenz mit der Erfahrung, und diese auch zum Kriterium ihrer Richtigkeit gegemacht wird, haben zwei Gründe bewirkt.

a) Erst in dem System der Philosophie, aus welchem eine solche Darstellung unternommen wird, und worin sie selbst ein integrirender Theil ist, kann es erwiesen werden, daſs die Erfahrung immer übereinstimmen muſs mit der Begriſs-Ent-

wicklung. Wo nun eine solche Darstellung nicht im Zusammenhange des ganzen philosophischen Systems vorgetragen wird, müſste dies fürs Erste lemmatisch vorausgesetzt werden. Wer die Nothwendigkeit dieser Uebereinstimmung zugäbe, der würde allerdings die Begriſsmäſsigkeit als einziges Kriterium ansehen, und nur sie zum Maaſsstab nehmen können, weil er nämlich darin zugleich das zweite hätte. Da aber diese Anforderung, ehe im Verlauf der Geschichtsdarstellung das System, aus dem sie hervorging, dargelegt wurde, nicht gemacht werden kann an den Leser, da ferner eine solche Darstellung nicht nur für Solche geschrieben wird, die ein gleiches System mit dem Darsteller haben, so ist namentlich für diese, das zweite Kriterium angegeben, und kann es um so eher, da jede Construction nur aus einem Systeme hervorgehn kann, in welchem die Uebereinstimmung des Begrifs mit der Erfahrung gewuſst wird. Allerdings wird der sehr bedeutende Unterschied dabei Statt finden, daſs im Fall einer Incongruenz die Einen sagen werden: Weil die Deduction nicht mit der Erfahrung übereinstimmt, deswegen ist sie falsch, und die Andern: weil sie falsch ist, deshalb congruirt sie

nicht mit der Erfahrung. Wir sind aber gar nicht der Meinung, daſs von jener Ansicht zu dieser zu kommen unmöglich sey, müssen vielmehr unsere Hoffnung aussprechen, daſs durch dergleichen Darstellungen Mancher die Angst vor Begrifsconstructionen verlieren wird, wenn er sieht, daſs das, was ihm seine Erfahrung sagt, gar nicht bestritten wird; und ist erst diese Angst vergangen, so ist schon ein groſser Schritt dazu geschehen, selbst das Begreifen zu versuchen.

b) Auch dort, wo die Nothwendigkeit anerkannt würde, daſs Beides mit einander übereinstimmt, bliebe doch ein Gebiet übrig, wo nicht das Begrifsmäſsige sondern die Erfahrung, die historischen Daten, das Kriterium abgeben können, und das ist das Nachweisen des entwickelten Begrifs in einem bestimmten historischen Datum (vergl. §. 4, 4). Nämlich daſs dies sich auch in der Erfahrung zeigen müsse, zeigt sich im System der Philosophie mit Evidenz, daſs aber gerade in einem bestimmten Factum sich diese eine Begrifsbestimmung ausspricht, zeigt nicht die begrifsmäſsige Construction allein. Wenn eine Stufe in der Entwicklung ganz begrifsmäſsig dargestellt ist, und gezeigt, wo sie sich in der zeitlichen Erscheinung zeigen muſs, so bleibt

doch, (je genauer die Deduction ist, desto weniger) immer Etwas übrig, was, um den deducirten Begrif mit irgend einer empirisch gegebenen Thatsache als Eins zu setzen, zu der Construction hinzu kommen muſs, z. B. wenn eine Stufe in der Entwicklung der Philosophie construirt ist, und ich nun sage: dies ist die (bestimmte) Philosophie des Cartesius. Hier in diesem Nachweisen des Begrifs in einem bestimmten dies geschieht immer ein Sprung, und muſs ein Sprung geschehen weil das dies eben die Seite der Zufälligkeit ausmacht (§. 4, 4.) Hier könnte nun die begrifsmäſsige Deduction ganz richtig seyn, und dennoch ein Fehler Statt finden in dem Sprunge vom Begrif zur Erfahrung, es könnte die Stufe der Entwicklung ganz richtig deducirt seyn in jenem Beispiel, man hätte aber nur anstatt Cartesius etwa Spinoza sagen sollen. Bei diesem Sprunge nun kann das historische Datum allein Kriterium seyn, d. h. nur die Empirie kann mir sagen, nicht ob die Stufe der Begrifsentwicklung richtig angegeben, auch nicht ob das Deducirte sich in der Wirklichkeit gezeigt habe, sondern nur ob es in diesem bestimmten Factum sich gezeigt hat, ob dies empirische Datum wirklich correspondirt der Stufe der Entwicklung, welcher hier cor-

respondirt werden soll. — Ist die Deduction nur begrifsmäſsig gewesen, so würde ein solcher Fehler im Nachweis des dem Begrif Correspondirenden, nicht eine neue Construction nothwendig machen, sondern nur ein neues und genaueres Aufsuchen des correspondirenden Factums, und umgekehrt könnte, was die Facta betrifft, Alles ganz gut passen, und nichts destoweniger die Deduction falsch seyn, weil nämlich willkührlich diesem oder jenem Factum zu Gefallen von der consequenten Entwicklung abgegangen ist. Der Gefahr, durch eine falsche Deduction gefangen zu werden, setzt sich derjenige mehr aus, der bei einer solchen Darstellung der Geschichte, nur das äuſserliche Kriterium anwendet, ob sie mit den historischen Daten übereinstimmt, und sie nur danach beurtheilt, — hingegen der Gefahr, um einer, sonst richtigen, Deduction willen den Daten Gewalt anzuthun, und es mit ihnen nicht genau zu nehmen, der, welcher eine solche Deduction unternimmt, oder ihr folgt, ohne die historischen Daten gründlich zu kennen.

Schlieſslich ist nur noch einer Frage kurz zu gedenken, der nämlich, ob in einer solchen Darstellung alle philosophischen Systeme aufzuneh-

Digitized by Google

men seyen, und wenn nicht, welche davon auszuschlieſsen? Da eine solche Darstellung es mit der Entwicklung des denkenden Geistes zu thun hat, so hat sie nur die Systeme aufzunehmen, die wirklich verschiedene Stufen in einer Entwicklung sind, d. h. es sind zuförderst auszuschlieſsen die Versuche der Schüler, d. h. derer, welche entweder innerhalb des Kreises der Schule das, vom Meister in mehr allgemeinen Umrissen Gegebene, näher bestimmen, die die Kleinarbeit beim groſsen Bau der Wissenschaft über sich nahmen, als auch die, welche, ohne zu dem Ueberkommenen etwas hinzu zu erwerben, es in einen weitern Kreis tragen, und, das System popularer machend, dahin wirken, daſs es aufhöre System zu seyn, und vielmehr, in die allgemein herrschenden Zeitvorstellungen übergehend, zur fernern Entwicklung mitwirke, selbst einer neuen zum Motiv werde (pag. 18). Ferner, in Zeiten, wo der Geist eine solche Stufe erlangt hat, in welchem es seinem Begrife gemäſs ist, in vielen Individuen und in zerstreuten Blitzen sein Bewuſstseyn über sich auszusprechen, hat eine wissenschaftliche Darstellung die Nothwendigkeit dieser Erscheinung nachzuweisen, dann aber, wo sie das dem Begrif Correspondirende in der Er-

Digitized by Google

scheinung nachweisen will, sich nur an die Heroën zu halten in welchen die *disjecta membra* der Wahrheit sich zu einem organischen Ganzen vereinten. (So die Behandlung der Philosophie des Mittelalters). — Auſser diesem, was sich objectiv bestimmen läſst, wird eine jede solche Darstellung Individuelles des Urhebers auch hierin nicht verleugnen, und gröſsere oder geringere Aufmerksamkeit auf alle einzelnen Begrifsmomente in ihren feinsten Nuançen, zugleich mit der gröſseren oder geringern historischen Kenntniſs wird in eine mehr, in die andere minder viele Systeme aufnehmen lassen. Was jeder sich vorzuhalten hat, ist: daſs er auch die feinsten Schattirungen in der Entwicklung nicht übergehe, und von der andern Seite in seine Darstellung von sonstiger historischer Kenntniſs Nichts aufnehme, als was dem correspondirt, was der Begrif als nothwendige Entwicklungsstufe ergab.

§. 7.

Gestalt und Schematismus einer philosophischen Darstellung der Geschichte der Philosophie.

Der vorige §. giebt genau die Gestalt an, welche ein Werk dieser Art haben muſs.

Zuförderst muſs — nachdem die erste Stufe in der Entwicklung der Philosophie rein aus dem Begrif construirt, und so das Moment der Entwicklung festgesetzt ist, welches auf dieser Stufe Princip ist — das historisch gegebene System, das dieser Stufe correspondirt, genannt werden. Weil nun dieser Uebergang von der Begrifsentwicklung zu einer ganz einzelnen zeitlichen Erscheinung ein Sprung ist (§. 6.), der nach einem empirischen Kriterium zu beurtheilen ist, so muſs zum Behuf dieses Kriteriums das in Rede stehende historisch gegebene System in erzählender (chronikalischer) Weise dargelegt werden; und zwar muſs diese Darlegung mit Ausführlichkeit und Ehrlichkeit geschehn, d. h. nichts wesentlich in das System Gehörige verschwiegen, und Nichts anders, als es der Verfasser gedacht hat, dargestellt werden; — diese Darlegung muſs zeigen, daſs das in Frage stehende System jener Stufe des Begrifs correspondire.

Dann muſs die Deduction wiederum dort anknüpfen, wo sie vor jener historischen Darlegung aufhörte, es muſs diese bestimmte Stufe der Begrifsentwicklung in ihrer Dialektik betrachtet werden, in welcher sie übergeht in ein neues Princip. So wie dies geschehen, so muſs

endlich das dem neu entwickelten Begriſsmoment correspondirende System eben so dargelegt werden, wie jenes erste, u. s. f. bis zum Schlusse der Entwicklung.

§. 8.
Geschichtliche Epochen und Perioden.

Der Moment wo in der Entwicklung des Geistes ein neues Princip sich geltend macht, wird Epoche genannt — der Zeitraum, welcher dazu dient, dies selbe Prinzip zu realisiren, heiſst eine Periode. Daſs die Geschichte sich in Perioden theilt, macht es möglich einen einzelnen Bestandtheil derselben als für sich bestehendes Ganze darzustellen.

1. Was Epochen in der Geschichte betrifft, so ist es sehr häufig geschehen, daſs man, eine solche anzunehmen oder nicht, vom subjectiven Belieben des Darstellers abhängig machte. Der Sprachgebrauch indeſs ist dagegen; Ausdrücke wie dieser: dies macht Epoche, zeigen, daſs man darin eine objective Bedeutung findet, und es nicht von dem Einfall irgend eines Beschreibers abhängt hier hin oder dort hin die Epoche zu setzen. In der

Digitized by Google

That ist auch die im gewöhnlichen Sprachgebrauch gebräuchliche Vorstellung von Epoche ganz dieselbe mit der im §. gegebenen Definition. Nämlich wo in der Entwicklung der Geschichte der Geist zuerst auf einer höheren Stufe erscheint, da ist eine Epoche. Allerdings ist diese Definition in so fern unbestimmt und vag, als nach ihr es unzählige Epochen gäbe, daher denn auch der Unterschied gemacht wird, zwischen Haupt- und Neben-Epochen. Man kann diesen Unterschied einigermaſsen fixiren, wenn man erst den Begrif der Periode mit dazu nimmt. Eine Periode ist nichts Anderes, als die Zeit der Entwicklung und Realisation des in der Epoche aufgestellten Princips, und kann also extensiv nicht über das, in der Epoche Aufgestellte, hinausgehn, hat aber intensiv seine Gewalt zu verstärken. Nämlich das Princip, was in der Epoche sich geltend macht, spricht sich immer zuerst aus in Einzelnen, den Epoche Machenden, und diese haben es zuerst geltend zu machen. Daher erscheint Alles Epoche Machende einerseits als Revolutionaires gegen das Alte, noch Bestehende, andererseits als Despotisches, indem jenes Alte in der Mehrzahl, ja, mit Ausschluſs jener Einzelnen, in Allen noch herrscht, und also das Bestreben der Einzelnen, (Berufenen) dahin geht, das,

was in ihnen sich als das Wahre ausspricht, Allen aufzudringen, gegen Alle geltend zu machen. In diesen Epoche Machenden zeigt sich nun das neue Princip als etwas Unmittelbares, als eine Anschauungsweise, welche wie ein Instinct sie treibt. Wenn nun dieses Neue den Character der Unmittelbarkeit verloren hat, indem es theils das allgemein Herrschende geworden ist, theils auch von Allen durch Nachdenken sich angeeignet und vermittelt ist, so daſs es, während es vorher als Revolutionaires erschien, jetzt alle Verhältnisse durchdrungen hat, und als das Bestehende und Bewährte erscheint — dann ist die Periode vollendet. Die Periode hat also nur, was in der Epoche als Forderung aufgestellt war, zu realisiren. Eben daraus ergiebt sich, daſs wenn am Schluſs der Periode es scheinen sollte, als sey sie extensiv weiter gegangen, als das Princip der Epoche, und habe es nicht nur intensiv erweitert d. h. so, das das selbe, nur von der Form der Unmittelbarkeit befreit, sich ausspricht — daſs da in der That schon eine neue Epoche eingetreten ist, und eine neue Periode begonnen hat. Die Periode ist so nichts Anderes, als ein Kreis, der stets durch einen Radius von einem Centrum gehalten ist, mit diesem ist jener

gegeben. (περί-ὁδος). Je mehr nun das, in der Epoche sich geltend machende Princip ein solches ist, daſs eine Menge von Entwicklungsmomenten darin enthalten sind, oder, je mehr Entwicklungsstufen der Geist ersteigen muſs, ehe er dazu kommt, das in der Epoche unmittelbar Gegebene, als ein Vermitteltes und allgemein Anerkanntes zu haben, d. h. je mehr Inhalt (nicht nur der Zeit nach) die an einer Epoche hängende Periode hat, um so mehr nähert sich eine solche Epoche dem Begrif einer Haupt-Epoche — auf je kürzerem Wege dies Ziel erreicht ist, um so mehr ist sie nur Neben-Epoche. — Was nun dem Darsteller der Geschichte in dieser Hinsicht obliegt ist, daſs er dort die Epochen erkenne, wo sie wirklich sind, je mehr dies der Fall ist, desto mehr wird seine Eintheilung der Geschichte objective Gültigkeit haben, je weniger dies der Fall ist, desto eher wird er Gefahr laufen, irgend eine Haupt-Epoche zu übersehen, und dagegen durch Zufälligkeiten und Willkühr dahin gebracht werden, an einem unpassenden Ort eine anzunehmen. Aus solcher, oft superkluger, Verblendung gegen die objective Bedeutung der Epochen sind denn z. B. Zweifel entstanden ob das Christenthum Epoche mache in der Welt-

Digitized by Google

geschichte u. s. f. Was nun die Neben-Epochen betrifft, so gilt von ihnen ganz was von den Haupt-Epochen. Weil aber hier der Unterschied zwischen den Neben-Epochen, und den einzelnen in der Periode hervortretenden Entwicklungspunkten durch Unterabtheilungen u. s. f. ein flieſsender ist, so hängt es allerdings vom Darsteller ab, ob er viele oder wenige derselben als Epochen hervorheben will, nur gilt hier für eine richtige Darstellung der Canon, daſs an Werth gleiche Momente dazu genommen und nicht etwa Haupt- und Neben-Epochen in gleichen Rang gestellt werden. Für die Geschichte der Philosophie gilt nun dasselbe. Auch hier ist dasjenige System Epoche machend und die Periode beginnend, welches, wenn es sich entwickelt, alle Principien der in dieser Periode aufgestellten Systeme idealiter enthält. Ob nun in dem Epoche machenden System das Haupt-Princip (Princip der Periode) auch als Princip des Systems selbst erscheinen kann, oder ob in anderer Form, das wird in einem der folgenden §§. sich zeigen. Je mehr nun dieses Haupt-Princip viele verschiedene Principien in sich enthält, oder je mehr Systeme aufgestellt werden, die sich auf jenes gründen und aus ihm zu entwickeln sind,

Digitized by Google

um desto mehr macht das philosophische System, welches dies Princip aufstellt, eine Haupt-Epoche.

2. Die Berechtigung, ja die Möglichkeit, einen einzelnen Theil der Geschichte für sich zu behandeln, liegt nur hierin. Denn indem das Epoche Machende als etwas Neues erscheint, die Periode aber das, was in der Epoche nur noch als Forderung ausgesprochen war, realisirt, ist in der That die Periode ein Kreis für sich — in ihr ist eine eigene Geschichte erschienen, nämlich die Entwicklung des in der Epoche eingetretnen neuen Princips — die Darstellung darf daher auch das in einer bestimmten Epoche eingetretene Neue eben so zu ihrem Object machen; wie eine Darstellung der ganzen Geschichte von dem Begrif des Geistes ausgeht, so eine Darstellung nur einer Epoche von dem bis zu einer Stufe entwickelten Begrif. Das Ende dieser Darstellung ist dann der Punkt wo die Periode sich schliefst, d. h. wo das Princip realisirt ist, und wird nur dann mit dem Ende einer philosophischen Darstellung der ganzen Geschichte zusammenfallen, wenn es zufällig die letzte Periode ist, (die neuste), welche der Darsteller sich zu seinem Gegenstand gewählt hat. — Wie aber trotz der Möglichkeit einer solchen Darstellung sie doch

an manchen Mängeln leiden muſs, von welchen eine Darstellung der ganzen Geschichte befreit seyn kann, wird sogleich im folgenden §. gezeigt werden. Was die letztere streng erweisen kann, kann hier nur versicherungsweise gegeben werden, daſs mit der Reformation eine Hauptperiode in der Geschichte beginne, welche wir mit dem Name der neuern Geschichte bezeichnen; was hier nicht streng bewiesen werden kann, soll wenigstens in der Folge wahrscheinlich gemacht werden.

Anm. In unseren Tagen möchte der Einwand, daſs die Reformation in der Sphäre der Religion allerdings eine solche Bedeutung habe, aber durchaus nicht für die Weltgeschichte von solcher Wichtigkeit sey, kaum einer Widerlegung bedürfen. Denn einestheils hat man angefangen, die Einheit des Geistes mehr zu erkennen, der sich in Religion, Gesetzen, Kunst u. s. w. offenbart, die sie nicht mehr für ganz isolirte Sphären ohne innern Zusammenhang halten läſst; anderntheils hat sich allgemein (selbst denen, bei welchen man wegen ihrer Confession einen so freien Blick kaum vermuthen sollte) die Einsicht aufgedrängt, wie die Reformation als mächtiges Ferment auf die Entwickluug der Geschichte eingewirkt hat, und daſs auf sie als ihre eigentliche Wurzel alle Erscheinungen der neuern Zeit zurückzuführen seyen.

Wiſſenſchaftliche Darſtellung

der

Geſchichte der neuern Philoſophie.

Digitized by Google

§. 9.

Vorbemorkung zur Geschichte der neuern Philosophie.

Die neuere Philosophie hat zu ihrer Voraussetzung die alte und mittlere, und deshalb kann auch eine Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie als eines besondern Ganzen, wenn sie nicht im Verlauf der ganzen Geschichte dargestellt wird, nur mit Voraussetzungen beginnen.

Im ganzen System der Wissenschaft würde die Geschichte der Philosophie als Theil der Philosophie, ihre Stelle erst da finden, wo der Begrif des denkenden Geistes bereits deducirt wäre, und mit diesem Begrif, der dann keine unbegründete Voraussetzung mehr wäre, würde dann der Anfang der wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie gemacht werden. Anders verhält es sich da, wo die Geschichte der Philosophie dargestellt wird nicht im strengsten Zusammenhange mit dem System. Da müſste der Begrif des Geistes, wenn er obenan gestellt würde, erscheinen als eine für den Leser unbegründete Voraussetzung, es

Digitized by Google

sey denn, daſs dieser die Begründung mit hinzu brächte, indem er selbst die Entwicklung des Systems bis dahin durchgemacht hätte. Noch weniger können Voraussetzungen vermieden werden da, wo eine Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht ihren ganzen Verlauf zum Gegenſtande nimmt, sondern mit der Mitte oder gar mit dem letzten Theile derselben beginnt. Ihre Begründung nämlich kann und muſs eine solche Darstellung nur haben durch die Darstellung der, ihr vorhergehenden Perioden, es kann nämlich der Begrif der sich in der neuern Geschichte entwickelt, oder vielmehr die Stufe seiner Entwicklung mit der diese beginnt, nur resultiren aus den vorhergehenden, fehlt nun die Darstellung von diesen, so kann das, was an sich allerdings Resultat ist, weil es dies für den Leser nicht ist, beim Beginn der Darstellung der neuern Geschichte nur als eine Voraussetzung hingestellt werden. Auch in dem Falle, daſs der Leser die consequente Darlegung des ganzen Systems durchgemacht hätte bis zu dem Punkt, wo es zeigt, wie der denkende Geist in der zeitlichen Erscheinung seine Entwicklung manifestiren muſs, würde dennoch, wo die Geschichtsdarstellung anfinge von einem bestimm-

Digitized by Google

ten Punkte in dieser Entwicklung, eine Lücke entstehn zwischen dem, wo der Leser stehen blieb und dem, wo die Darstellung der Geschichte beginnt, so daſs der Anfangspunkt dieser, selbst bei einem solchen Leser, als unbegründet erschiene. Um so mehr wird dies nun da der Fall seyn, wo schon der aufgestellte Begrif des Geistes vor aller Entwicklung als unbegründete Voraussetzung erscheinen muſs, d. h. bei dem Leser, welcher das, der Darstellung der Geschichte vorhergehende und sie begründende ganze System nicht durchgemacht hat.

Es fragt sich nun, in welcher Weise diese Voraussetzung gemacht, in welcher Form sie aufgestellt werden soll? Wird die Darstellung des ganzen Verlaufs der Geschichte, (ein integrirender Theil des philosophischen Systems) gegeben, so ist es dem Darsteller allerdings vergönnt, den Begrif des Geistes in der Form oben an zu stellen, in welcher er sich ihm in der vorangegangenen Entwicklung des Systems ergab, und, weil er die ganze Darstellung von ihrem eigentlichen Anfang beginnt, an den Leser die Anforderung zu machen, wo nämlich das System diesem zugänglich, daſs er auch diese Entwicklung bereits hinter

sich habe. Anders aber ist es da, wo der Darsteller diese Anforderung nicht machen will, indem seine Darstellung auch den im System nicht Bewanderten fruchtbar seyn soll, andererseits nicht machen darf, weil er selbst durch die willkührliche Auswahl nur eines Theils der ganzen Geschichte, sich die Verpflichtung aufgelegt hat, den Leser von seinem (des Lesers) Standpunkt aus, mit der, durch Zerreiſsung des natürlichen Zusammenhanges als unbegründet erscheinenden, Voraussetzung zu versöhnen. — Der Standpunkt, den man aber als den eines jeden Lesers voraussetzen kann, der auf dem des Systems auch nicht steht, ist der Standpunkt der gebildeten Vorstellung. Dieser muſs die Voraussetzung, von der eine solche Deduction der Geschichte ausgeht, plausibel gemacht werden, d. h. es muſs dem Leser der Begrif, oder vielmehr die Stufe in der Begrifsentwicklung, von dem die Deduction anfängt, vorstellig gemacht werden. Im §. 5 ist gezeigt, wie beim Anfange, oder der Darstellung des ersten Systems in der Reihe, der Schematismus abweichen muſs von dem, der im Verlauf der Entwicklung befolgt wird, und zwar bestehe diese Abweichung darin, daſs im Fortgange, in der Widerlegung des vor-

hergehenden Systems schon die Begrifsbestimmung und Rechtfertigung des folgenden liege, im Anfange aber, da eine solche Rechtfertigung nicht vorhergehe, eine reine Deduction aus dem Begrif gegeben werden müsse. Was den Fortgang betrifft, so wird es hier dieselbe Bewandniſs haben d. h. ist erst das erste System bestimmt, so wird von dem aus die weitere Entwicklung rein dialektisch seyn müssen, nur bei dem ersten System in der Reihe wird aus den angeführten Gründen die, §. 5 gegebene, Bestimmung die Modification erleiden müssen, daſs eine Deduction aus dem reinen Begrif, als unverständlich nicht am Orte seyn dürfte, sondern eine der bestimmten Stufe der Begrifsentwicklung analoge und ihr correspondirende, sie enthaltende, Vorstellung an ihre Stelle treten muſs. Allerdings wird diese den Mangel haben, daſs sie zunächst erscheint als eine willkührliche Hypothese, aber es ist, wenn eine Darstellung eines Theils der Geschichte gegeben wird, nach dem Bemerkten dies nicht zu vermeiden. Ihre völlige wissenschaftliche Begründung könnte diese Deduction allerdings nur dadurch erhalten, daſs rein aus dem Begrif des Geistes heraus die ganze Entwicklung desselben bis zu diesem Punkte dargestellt, und dann gezeigt

würde, wie der, in dieser wissenschaftlichen Deduction erreichte Punkt dasselbe enthalte, wie die vorausgesetzte Hypothese. Eine Bestätigung aber, oder wenigstens eine Recommendation erhält die Hypothese durch die formale Richtigkeit der ganzen Darstellung, welche sich nämlich so zeigt, daſs, freilich von der Hypothese aus anfangend, wirklich auf streng wissenschaftliche Weise weiter gebaut, und das, in der Hypothese angedeutete, Ziel erreicht, und auf dem Wege dahin die, als Stufen bestimmten, Momente in der Erfahrung nachgewiesen werden. Wird dann die Hypothese zugestanden, so ist damit auch die ganze Darstellung als richtig angenommen, wird sie nicht zugestanden, so hat eine solche Darstellung unter jenen Bedingungen dennoch formale Wahrheit, und müſste, wenn später etwa die Hypothese sich als wahr erwiese, dann ohne Weiteres völlige Gültigkeit haben. Um diese Hypothese nun vorläufig wenigstens erträglich zu machen, so daſs sie nicht als gänzlich unbegründet erscheint — obgleich auch dann, wenn nur jene Bedingungen erfüllt würden, die formale Gültigkeit nicht bestritten werden könnte — ist es nöthig, sie an mehr oder minder geläufige Vorstellungen anzuknüpfen, die

sowol den ganzen Zeitraum, in welchem die neuere Philosophie spielt, als auch sie selbst betreffen.

§. 10.
Grundvoraussetzung einer Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie.

Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes, und die Geschichte derselben ist die, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestisende Entwicklung der, im Protestantismus enthaltenen, Momente.

In der dialektischen Entwicklung dieses Princips machen sich folgende Momente sichtbar:

a) Reiner Protestantismus des Geistes. Wenn der Geist rein protestirend ist, so ist er es gegen Alles, was nicht er selbst ist, so zunächst gegen die Welt. Er protestirt gegen sie, d. h. er sucht sich frei zu machen von ihr; indem nämlich alles Andre ihm, weil es ein Andres ist, als Schranke erscheint, so hat er den Drang, die Schranke wegzuwerfen und sich in seiner abstracten Unendlichkeit zu fassen. Dieses Andere ist nun eben alles Positive, alles Seyende, — so ist der Geist protestirend gegen alles Daseyn.

Digitized by Google

b) Indem er aber gegen Alles protestirt, so protestirt er auch gegen sein Protestiren, und wenn sein erster Act reines Negiren von Allem war, so ist eben diese reine Negation Negiren ihrer selbst. Es wird Alles negirt, also auch das Negiren des Seyenden.

c) Es scheint zunächst, als müsse hier das Resultat $= o$ seyn, aber das ist es ganz und gar nicht, sondern das Resultat ist nicht mehr das Positive (Seyende, Daseyn), das ist negirt, auch nicht die Negation, die ist gleichfalls negirt, sondern das Positive als negirtes Negirtes, oder als Product des doppelten Negativen, d. h. als Affirmatives.

1) Das Verhältniſs, welches hier ganz abstract entwickelt ist, wird uns, wenn wir es in seiner concreten Wirksamkeit betrachten, einen deutlichen Ueberblick des ganzen Inhalts der neuern Geschichte der Philosophie geben. Wie überhaupt in der zeitlichen Entwicklung des Geistes er erst eine Stufe erringt, ehe er sich ihrer bewuſst wird (§. 2, 1), d. h. wie ein jedes Princip in der Geschichte der That sich früher geltend macht, als in der Philosophie, so zeigt sich denn auch das Princip des Protestantismus der Zeit nach früher in andern Gebieten, als in dem des denkenden Gei-

Digitized by Google

stes als solchen. Es machte dies Princip sich geltend im Gebiet des Staats und der Religion. Einer philosophischen Welt- und Kirchengeschichte ist es aufbehalten, darin dies Princip durchzuführen, wir knüpfen bloſs, um die oben gesehene dialektische Bewegung, die im Princip des Protestantismus liegt, anschaulicher zu machen, an dasjenige Gebiet an, in welchem es sich zuerst sichtbar machte, und Epoche machend auftrat, an das Gebiet der Religion. In diesem sind denn jene drei oben angeführten Momente nachzuweisen.

a) Im Anfange des 16. Jahrhunderts fand der Bruch in der Geschichte der Kirche und des Lehrbegrifs Statt, wo der Geist in dieser Region protestirend ward, wo er sich befreite von der Fessel des Positiven, Daseyenden. Aber eben weil dieses protestirende Princip sich zunächst geltend machte in dem Gebiete der Religion, ist es nicht sogleich als das zu erkennen, was es ist, als reiner und absoluter Protestantismns. Die Religion — hier im objectiven Sinne, nicht in dem der subjectiven Empfindung, wo man sie besser Frömmigkeit nennt — die Religion, auch wenn sie protestirend wird, kann nie r e i n e r und absoluter Protestantismus werden, weil es für sie eine Region giebt, welche

ihr die unbezweifelbare und unantastbare, über jede Protestation erhabene ist, mit deren Antasten sie selber angetastet wird, das ist die ursprüngliche Offenbarung, in welcher sie ihren Anfang und Ursprung erkennt. (Das gilt von jeder Religion, alle sind positiv im gewöhnlichen Sinne.) Diese erste Offenbarung ist es, an welcher ihr Protestiren seine Grenze hat, und über welche es, wenn es sich in dieser Sphäre behaupten will, nicht hinaus kann. Im Christenthum bilden diese Offenbarung die in der heil. Schrift aufgezeichneten Facta und Lehren. Diese sind für die christliche Religion das unbestreitbar Wahre, und so lange der Geist in der Sphäre der Religion bleibt, kann er nicht sein Protestiren gegen diese Facta richten, sie sind ihm nicht nur etwas geschichtlich Daseyendes sondern das Göttliche, das Nothwendige, was sich von selbst versteht. Wird nun demnach das Princip des Protestantismus dennoch geltend gemacht in einer bestimmten Religion, so kann das Object der Protestation nur das Positive, Daseyende, seyn, welches im Gegensatz gegen jenes Ewige und Göttliche erscheint als Menschenwerk. Daher sich denn auch der Protestantismus in seinem Auftreten als Reformation manifestirt, d. h. als Zurück-

kehren zu dem ursprünglich Wahren, dem Urchristenthum. So stellt der Protestantismus auf: ausgenommen das absolut Wahre, was in der ersten Offenbarung der heil. Schrift enthalten sey, sey gegen Alles, was in der Religion enthalten sey (das ist hier Kirche, Concilien u. s. f.) zu protestiren und es zu negiren.

b) Oben, wo die dialektische Bewegung des Protestantismus ganz abstract nach seinem Begrif betrachtet wurde, ergab sich, daſs die reine Negation sich selber negirt, so daſs das Resultat wiederum das Positive, aber nicht als Positives sondern als Affirmatives war. Hier, wo nur eine Aeuſserung des Protestantismus sichtbar ist in der Religion, kann, eben weil der Protestantismus nicht als absolute, reine, Negation sich geltend machen kann, der Uebergang von der ersten Negation zur Affirmation nicht anders gezeigt werden, als so, daſs man aus dem Gebiet der Religion heraustritt in die Sphäre nämlich, in welcher man es sieht, daſs er rein protestirend ist und also in sein Gegentheil übergeht; d. h. so, daſs man zeigt, sein Protestiren in der Religion sey nur eine Aeuſserung seiner reinen, absoluten, Protestation. Sicht-

bar wird die Dialektik, wodurch die Protestation Negation ihrer selbst wird, nur in der Region, wo der Geist absolut protestirend ist. (So wie der Uebergang des venösen Blutes ins arterielle sichtbar wird nur im Centralorgan der Blutcirculation) Statt finden muſs sie, und zwar für alle Sphären, also muſs in allen Sphären auch wiederum das vorher Negirte als ein Affirmatives erscheinen, wie das Protestiren, so wird das Affirmirthaben sich überall zeigen (die Coëxistenz des venösen und arteriellen Blutes zeigt sich in allen Theilen des Körpers). Dies Moment (der Affirmation) ist nach jener dialektischen Bewegung das dritte, und im Mittelpunkt der Bewegung angesehn, ist es ein, durch das zweite Moment des Uebergehens vermitteltes nothwendiges Ergebniſs des ersten. Hier aber, im Gebiet der Religion erscheint es, eben weil das zweite, sofern wir im Gebiet der Religion stehen, nicht sichtbar werden kann, als ein eben so unmittelbar daseyendes und zwar dem ersten Moment entgegengesetztes, aber dennoch gültiges Princip, Und wenn oben als das allein Wahre dies ausgesprochen ward: Die Kirche, die Concilien u. s. w. sind Menschenwerk und ungültig, so erscheint durch

Digitized by Google

die, der Religion freilich unbewuſste Dialektik, hier das zweite, auch gültige Princip: Die Kirche, die Concilien u. s. w. sind auch gültig.

c) So machen sich denn nun in der Religion, als protestantischer, zwei, wie es scheint sich entgegengesetzte Principien geltend, dies: daſs nur die erste Offenbarung die Wahrheit habe, und das entgegengesetzte, daſs das Menschenwerk auch die Wahrheit enthalte. Diese beiden Principien sind denn auch wirklich in der Geschichte des Protestantismus im Gebiet der Religion geltend gemacht worden, und zwar nicht nur nach einander, sondern gleichzeitig, theils indem, obgleich so gegen Kirche und Concilien protestirt ward, dennoch den alten Symbolen die alte Autorität blieb, und man die Dogmen in Gestalt entwickelter Dogmen beibehielt, theils indem zugleich mit dem Ausspruch, daſs nur die heil. Schrift die Wahrheit enthalte, neue Symbole, als die Wahrheit enthaltend, festgesetzt, als solche anerkannt wurden, und mit einem Worte eine protestantisch-evangelische Kirche entstand. — Es kann dies, bei einer oberflächlichen Betrachtung, als Inconsequenz und als Widerspruch erscheinen; geht man aber auf die innere Dialektik des Princips selbst ein, so ergibt

Digitized by Google

sich, wie es sich uns ergeben hat, daſs Eins nothwendig aus dem Andern folgt. Nun entsteht aber für das Gebiet der Religion, als auf welchem diese innere Nothwendigkeit nicht erkannt ist, die Forderung diesen Widerspruch zu lösen und die beiden, sich entgegengesetzten, Principien synthetisch zu vereinigen. Dies kann nun innerhalb der Grenzen der Religion nur so geschehen, daſs behauptet wird, die Concilien, Symbole u. s. w. enthalten die Wahrheit, weil sie nur enthalten, was die erste Offenbarung, d. h. die heil. Schrift, enthält. So ist denn der Widerspruch durch diesen Machtspruch gelös't, der aber keine befriedigende Lösung enthält, weil nun der Beweis nöthig ist, der nur durch eine ins Unendliche gehende kritische und exegetische Untersuchung stets versucht wird. Es kann eine solche befriedigende Lösung auch nicht geben, d. h. innerhalb des Gebiets der Religion nicht, denn daſs es eine andre geben kann und muſs, will ich nicht in Abrede stellen, die sich aber nicht mehr innerhalb der Grenzen der Religion, sondern im Gebiet der Wissenschaft befindet, wo nämlich ganz abgesehn von einer solchen kritischen Vergleichung gezeigt wird, warum die Symbole u. s. w. dasselbe enthal-

ten müssen, was die heil. Schrift, Etwas, was natürlich hier ganz auſser dem Wege liegt. (Um in jenem Beispiele fortzufahren, könnte man den Beweis für die Behauptung, daſs in jedem Punkte des Körpers das venöse und arterielle Blut eigentlich eins sey, theils dadurch versuchen, daſs man von jedem Tröpfchen zeigte, wie es aus den Arterienenden in die Anfänge der Venen übergeht, theils so geben, daſs man das Herz in seiner Function darstellte). — Es genügt hier, gezeigt zu haben, wie auch in dem Gebiet, wo das Princip des Protestantismus sich nicht rein zeigen kann, dennoch die daraus entwickelten Momente sich manifestiren, und es kann nur noch bemerkt werden, daſs innerhalb dieser beiden Momente sich die ganze Geschichte des protestantischen Lehrbegrifs bewegt, indem sie in immer neuen Versuchen besteht, beide Momente zu vereinigen, und bald das eine bald das andere das Uebergewicht erhält. Die völlige Vereinigung kann nur die streng wissenschaftliche Untersuchung zu Wege bringen.

2. Eben so, nur mit gröſserer Evidenz, gestaltet sich dies auf dem Gebiete des denkenden Geistes als denkenden; denn eben weil er hier rein protestirend ist, zugleich aber seiner reinen Pro-

testation sich bewuſst ist, so macht er selbst, sich selber bewuſst, jenen dialektischen Gang durch, den wir hier, nur in etwas anderer Form wiederholen wollen, um uns in concreter Gestalt des Weges bewuſst zu werden, welchen der Geist in der zu beschreibenden Entwicklung nimmt:

Der reine Protestantismus, der, wie vorausgesetzt wurde, das bewegende Princip der Geschichte der neuern Philosophie ist, und dessen entwickelte Momente, sofern diese Entwicklung in der Zeit sich manifestirt, ihren Inhalt ausmachen, ist, wie gesagt, protestirend gegen Alles, was nicht er selbst ist. Nun erscheint aber dem Geiste, insofern er denkt, und sich seiner als denkenden bewuſst ist, alles Seyn als das Andere, und es entsteht nun, wenn das Princip des reinen Protestantismus gesetzt ist, die Forderung, daſs Alles, was nicht der Geist selbst ist, negirt werde. Es soll nach dieser Forderung nur gelten der Geist als denkender, und was er als denkender setzt, alles Andere, was er nicht setzt, sondern eben ihm gesetzt wird, ist deswegen ein Vorausgesetztes, das weil es vorausgesetzt ist, negirt werden soll, und das Princip des Protestantismus ist in sofern die Forderung, sich von jeder Voraussetzung zu befrein, und nur gelten zu las-

sen den Geist, und was er selbst, als frei seyend setzt. —

Es hat sich aber ergeben, daſs die reine Negation Negation ihrer selbst ist, so erscheint also dies, daſs alles Vorausgesetzte Nichts ist, selbst als Voraussetzung, die negirt werden muſs, also ist das Vorausgesetzte *dennoch*. Dies *Dennoch* aber ist es gerade, was den Unterschied dessen, was wir haben, von dem, was wir vorher hatten, ausmacht, d. h. was vorher nur *war* (positiv), das *ist* itzt *dennoch* (affirmativ, als Affirmatives). So scheint es also, als wenn wir hier, ganz dem analog, was sich bei der Religion zeigte, auch in der Sphäre des denkenden Geistes als denkenden, d. h. in der Philosophie, zwei entgegengesetzte Principien hätten, nämlich erstlich dies daſs alles Positive negirt werden, zweitens daſs es affirmirt werden müsse. Und so ist es in der That; der bedeutende Unterschied zwischen beiden Sphären soll weiter unten aufgezeigt werden. Es sind also die beiden Principien, die in dem einen Princip des Protestantismus liegen, folgende: *Das Seyende ist nicht*, und: *Das Seyende ist dennoch*. Um die Sache noch anschaulicher zu machen, können wir dafür andere Ausdrücke

Digitized by Google

nehmen. Das was der Geist verwirft, weil er rein protestirend ist, nennen wir das *Wirkliche*, das, was er als das allein Gültige behauptet, sein eignes Wesen, ist das *Vernünftige*; so gestalteten sich jene Principien so:

a) Das Wirkliche ist nicht, weil nur das Vernünftige ist.

b) Das Wirkliche ist.

Die Synthese beider ist nun ganz dieselbe wie in der Religion, daſs das Wirkliche sey, *nur* weil es vernünftig sey. Aber hier tritt nun sogleich der groſse Unterschied zwischen beiden Gebieten hervor. Denn wenn im Gebiet der Religion diese Synthese nichts weiter war, als ein Machtspruch des Glaubens, damit der unendliche Widerspruch, wenn auch nicht gelö'st, zum Schweigen gebracht werde, so kann die Philosophie diesen Machtspruch nicht gelten lassen, sondern muſs, eben so wie sie es *weiſs*, daſs aus dem einen Princip sich beide entgegengesetzten entwickeln, es auch *zeigen*, wie diese beiden wiederum Eins sind. Das ist nun aber nicht, wie es etwa scheinen möchte, oben in der dialektischen Entwicklung des Princips des Protestantismus schon geleistet. Dort ist nur gezeigt, *daſs* es in diesem

Princip liegt, aus der Monas die Dyas (den Gegensatz, die Antithese), hervorgehn zu lassen und wiederum zurück zu nehmen. Wie aber diese Synthese, die dabei zu Stande kommt, dort, wo das (abstracte) Princip sich in der (concreten) Sphäre des philosophirenden Geistes geltend macht, sich gestalten wird, wie der Idealismus in seiner Negation des Realismus zum affirmirten Realismus kommt, das ist noch nicht gezeigt. (Ueber den Gebrauch dieser beiden Worte werde ich mich weiter unten ausführlicher erklären). Es ist zu zeigen nicht nur daſs einer in den andern übergeht, sondern auch, in welcher Gestalt dies geschieht. — Man erlaube mir hier eine Bemerkung über eine Aeuſserung Rixners beim Beginn seiner Darstellung der neuern Geschichte (Gesch. der Phil. III. pag. 6), welche zeigt, wie ein Miſskennen des Princips derselben, die Lösung der eben aufgestellten Forderung nicht möglich macht; er sagt dort: „Im Grunde war der allgemeine Pro„testantism, daraus alle neue Philosophie als selbst„ständige Vernunftwissenschaft hervorging, nur ein „neuer, obschon nothwendiger, und in seinen Fol„gen durch Gottes gnädige Fürsorge auch sogar „wohlthätiger Sündenfall u. s. w." — Diese Aeu-

Digitized by Google

ſserung ist nun allerdings so bös nicht gemeint, als sie zuerst scheinen möchte, aber es ist doch auch nicht zu läugnen, daſs der Ausdruck schief ist, erstlich weil, obgleich dabei steht nothwendig, der Ausdruck Sündenfall, wenigstens bei vielen Lesern, die Meinung hervorbringen muſs, als läge nur Negatives in dem Princip, und als habe es doch eigentlich nicht hervortreten sollen, und zweitens, weil auch der fromme Zusatz: „durch Gottes Vorsehung" diese Meinung bestärkt, indem es nach diesem scheint, als sey etwas Anderes, äuſserlich Hinzutretendes, das gewesen, was den, im Protestantismus liegenden, Mangel gut gemacht hätte. Hätte sich Rixner die dialektische Bewegung, die im Begrif des Protestantismus liegt, mehr hervorgehoben, und nicht zu sehr nur das erste Moment derselben hervorgehoben, so hätte sich ihm ergeben müssen, daſs in diesem Sündenfall die Erlösung implicite mit lag. Daher kann denn auch bei ihm der Protestantismus das Räthsel der Entwicklung der neuern Philosophie nicht lösen. —

Es bleibt also das Bedürfniſs, nicht nur zu erkennen, daſs der Zwiespalt in jenem Princip sich zeigen muſs, und daſs er sich zu seiner Einheit

forttreibt, sondern nachzuweisen, **wie** das Zurückgehn in die höhere Synthese und Einheit vor sich geht. Dies wird nun **einerseits** nachgewiesen im ganzen Zusammenhange eines Systems, welchem es gelungen ist, beide Principien als gleich berechtigt zu vereinen, oder vielmehr, weil dies eine mehr mechanische Vorstellung ist, in sich selbst den Uebergang des einen ins andere nachzuweisen. **Andrerseits** wiederum kann dies nachgewiesen werden im Verlauf der, die Geschichte constituirenden, Systeme. Der Unterschied zwischen beiden Weisen des Nachweises ist, daſs bei jener die beiden entwickelten Principien als im Begrif des Geistes liegende Momente in ihrer zeitlosen Dialektik vor Augen geführt, in dieser aber dieselbe Dialektik als in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirend dargestellt, und so ein, in der Zeit angeschautes, Abbild jenes ewigen Lebens gegeben wird. Und hier ist denn der Ort, einen Punkt deutlicher auszuführen, der oben (§. 4, 4.) geflissentlich nur berührt ward. Ich habe nämlich die Meinung ausgesprochen, daſs nicht aus allen Systemen eine philosophische Darstellung der Geschichte hervorgehn könne. Wir lassen den Beweis für diese Meinung im Allgemeinen bei Seite;

Digitized by Google

da er nicht hierher gehört, aber innerhalb des Gebiets, welches durch unsere Grundvoraussetzung bestimmt ist, muſs sie gerechtfertigt werden, und das geschieht leicht durch das Folgende: Eine Nachweisung, daſs jene beiden im §. oft erwähnten Prinzipien es sind, welche den Begrif der neuern Geschichte constituiren, und deren in der zeitlichen Erscheinung sich abspiegelnde Dialektik den Inhalt der Geschichte derselben ausmacht, ist offenbar nur in einem solchen System möglich, welches diese beiden Principien in sich enthält, und sie, bewuſster Weise zu einer Synthese vereinigt, denn ein System, welches, wenn es möglich wäre, keines derselben anerkennen würde, könnte unmöglich in den Systemen, welche es anerkennen, eine Entwicklungder Wahrheit sehn, und wiederum eines, welches nur einem dieser Principien Recht gäbe, müſste jedes System, das sich dem andern nähert und eine Vereinigung damit sucht, als puren Irrthum verwerfen. Soll nun aber, der Voraussetzung gemäſs, der Verlauf der Geschichte zwischen diesen beiden Principien sich bewegen, so folgt von selbst, daſs die oben aufgestellte Behauptung erwiesen ist. — Wenn nun das Princip des Protestantismus in seiner zeitlichen Entwicklung die

neuere Geschichte, es in der Sphäre des denkenden Geistes als denkenden, die der neuern Philosophie constituirt, so kann diese nichts Anders seyn, als das in der Zeit angeschaute Uebergehn des einen der oben entwickelten Principien in das Andre, nicht in dem Sinne, als würde das, wovon ausgegangen wurde, verlassen, sondern so, daſs es als gleich berechtigt mit dem Zielpunkt aufbewahrt wird. Näher ist also der Verlauf, den die Geschichte in dieser Periode nimmt, dieser: der Geist, der sich seiner als des protestirenden bewuſst wird, ringt nach dem Ziele, daſs er sich seiner bewuſst werde als dessen, der beide, im Protestantismus liegende, Principien geltend macht, und wenn wir nach der oben gebrauchten Formel den Anfangspunkt machten mit dem Princip: Nur das Vernünftige ist, so ist der Endpunkt der, daſs dieses Princip bleibt, aber eben so das andere: das Wirkliche ist, mit jenem nicht nur mechanisch verbunden, sondern von ihm durchdrungen wird, und nun in concreter Einheit so lautet: das Wirkliche ist vernünftig und das Vernünftige ist wirklich.

Der Weg, um das Ziel zu erreichen, wird gebildet von den verschiedenen Philosophien, die alle von den angegebenen Principien gehalten

sind, und zwischen ihnen sich bewegend, immer neue Versuche machen, sie zu vereinigen, Versuche, welche, wenn auch nicht sogleich ihre Vereinigung hervorgebracht wird, so doch allmählig sie einander nähern. Die Annäherung beider ist nun allerdings gegenseitig, je nachdem aber das Uebergehn von dem einen oder andern Princip ausgeht, um zum andern zu gelangen, je nachdem erscheint das, wovon ausgegangen ward, als das Erste, unmittelbar Gewisse und darum Vorwiegende. Das in der Vernunft gegründefe Bedürfniſs, in der Geschichte der Pilosophie nicht nur das Spiel einer zufälligen Willkühr zu sehen, verbunden damit, daſs man jene Annäherungsversuche von der einen oder andern Seite, betrachtete, und einer Ahndung des Wesens der neuern Philosophie hat einzelne Versuche ihrer Darstellung hervorgebracht, in welchen der ganze Gang derselben als ein Wechsel von Realismus und Idealismus dargestellt wurde, welcher etwa zum Ziel einen Ideal-Realismus habe. Einen solchen Formalismus finden wir z. B. bei Rixner, auch bei Ast. Aber diese Art des Formalismus hat

a) den wesentlichen Nachtheil, daſs, während eine bloſs referirende Darlegung der einzelnen

Digitized by Google

philosophischen Systeme wenigstens offenkundig es gesteht, sie mache keinen nothwendigen Fortgang bemerkbar, der Formalismus dieser Art, die Miene eines nothwendigen Fortgangs annimmt, ohne doch im Geringsten mehr zu leisten, als die andere. Allerdings klingt es nach einer gewissen Nothwendigkeit, wenn man sagt: „Dem Idealismus entgegen muſste sich nun die realistische Seite geltend machen," aber wenn weiter Nichts gesagt wird, so sieht man nicht ein, worin diese Formel den Vorzug verdient vor der, sonst beliebten: Wir kommen nun zu u. s. w. — Und wenn man diesen Nachtheil anlangend, sagen wollte: *abusus non tollit usum*, und er sey nicht nothwendig, vielmehr könne wirklich ein nothwendiger Zusammenhang nachgewiesen, dabei aber immer der Verlauf der Geschichte als im Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus begriffen und fixirt werden, so ist dabei

b) zu bemerken, daſs dieser Formalismus ganz unberechtigt ist, indem dieser Gegensatz gar nicht durch die ganze Geschichte hindurch geht. Allerdings kann an einer Stelle der Entwicklung sich der Gegensatz als ein Gegensatz des Idealen und Realen aussprechen und je nachdem dem ei-

nen oder dem andern der Vorzug gegeben wird, das System Realismus oder Idealismus seyn, aber dies ist gerade der Beweis, daſs er sich an einer andern Stufe nicht so gestalten kann, weil sonst keine Entwicklung Statt fände, sondern ein Stillestehn. Man sieht nicht ein, warum der Geist sich in seinem Uebergehn vom Realismus zum Idealismus so oft zu wiederholen hätte. Wie es sich mit diesem Gegensatz verhält, mag hier kurz angedeutet werden. — Der Gegensatz selbst ist einer der sich entwickelt, Entwicklungsstufen durchläuft und daher auf jeder Stufe ein anderer ist [1]). Die An-

1) Man scheint sich die Bewegung des Geistes als eine pendelförmige vorzustellen, in welcher die Endpunkte des Bogens der Idealismus und Realismus seyen. Da soll denn etwa das Ziel durch die immer mehr retardirende Bewegung in der Mitte — *medium tenere beati* — erreicht werden. Um bei diesem Bilde zu bleiben, nehme man nur an, daſs der Pendelarm sich unaufhörlich verkürzt, so hat man die richtige Vorstellung. Hier wird der freie Punkt des Pendels stets andere Punkte berühren, die Endpunkte der verschiedenen Bögen werden sich immer mehr nähern, bis, wo der Pendelarm $= o$ ist, auch ihr Zwischenraum $= o$ seyn wird. Dies möge eine Andeutung geben, wie es sich mit jener Mitte verhalte. Die Mitte liegt zwischen, die Wahrheit über den Extremen. Zugleich möge dies Bild vor der Desperation an der Wahrheit warnen, welche sich Vieler bemächtigt hat wegen des schnellen Wechsels der

Digitized by Google

näherung zu dem Ziele, daſs beide Seiten des Gegensatzes sich vereinigen, geschieht dadurch, daſs man beide tiefer erfaſst, und die tiefer gefaſsten Seiten sind nicht mehr dieselben. So ist es eine oberflächliche Betrachtung, welche etwa sagte, der Gegensatz von Denken und Ausdehnung sey derselbe, wie in der alten Welt der vom Einen und Vielen; in jenem ist das sich entgegengesetzte etwas weit Concreteres, tiefer Erfaſsteres, als in diesem. Eben so ist der Gegensatz von Idealem und Realem etwas viel Concreteres als der von Denken und Ausdehnung, und man thäte Unrecht, die specifische Differenz zwischen beiden zu vergessen. Ein der Mathematik entlehntes Bild kann dies Verhältniſs erläutern. Stelle man sich die ganze Entwicklung dieses Gegensatzes als eine Potenzen-Reihe der (verschiednen) Gröſsen x und y vor, etwa so:

$$x^5\ x^4\ x^3\ x^2\ x^1 \ldots$$
$$y^5\ y^4\ y^3\ y^2\ y^1 \ldots$$

so ist es falsch, zu sagen, daſs in jeder Potenz sich

Systeme gerade in der neuern Zeit, und welche deswegen alle Wahrheit und Gewiſsheit als Chimäre verwerfen läſst. Je näher die Bewegung ihrem Ziel, um so mehr verkürzt sich das Pendel, und um so schneller ist die Bewegung.

die Glieder des Gegensatzes verhalten werden, wie $x : y$. Vielmehr, je nachdem x und y auf einer höhern Potenz stehn, je nachdem ist der Exponent ihres Verhältnisses grösser. Je tiefer aber ihr Verhältniſs erfaſst wird — je mehr die Glieder der verschiednen Verhältnisse depotenzirt werden, — um so kleiner wird der Exponent, bis endlich in der Potenz 0 sich ergiebt: $x^0 = y^0 = 1$. Nun sey etwa in dieser Reihe $x =$ Ideales $y =$ Reales, so springt in die Augen, daſs in einer andern Stufe (etwa in $x^5 : y^5$) den Gegensatz von Idealem und Realem zu sehen eben so unrichtig wäre, wie $x = x^5$, und $y = y^5$, und die Proportion $x : y = x^5 : y^5$. Wenn ich selbst oben mich des Ausdrucks Realismus und Idealismus bedient habe, so geschah es geflissentlich, um recht viele verschiedne Bezeichnungen für dies Verhältniſs anzuwenden, und eben darin das Flieſsende dieses Verhältnisses anzudeuten, das jene Potenzreihen allerdings deutlicher ins Licht setzen. Es bedarf hier wohl kaum einer Erwähnung, daſs das hier Auseinandergesetzte seine Anwendung erleidet, eigentlich gegen jede so beliebte Classificirung der Systeme, in welcher immer das, worum es sich am meisten handelt, die specifischen Differenzen der

Systeme, vergessen wird. Der Geist, der nichts umsonst thut, tritt nicht zweimal in eine Classe, und wie überall, so möchte gerade in Beurtheilung philosophischer Systeme es auſs Herausheben der Differenz mehr ankommen, als auf das der Verwandtschaft. Aber gerade diese ist es, die man in neuerer Zeit so hervorgehoben hat, daſs man nur zu häufig es hört, daſs zwei Systeme nur mit verschiednen Worten dasselbe sagten, als seyen verschiedne Worte nicht eben auch verschiedne Gedanken (d. h. Nicht dasselbe). —

§. 11.
Inhalt aller Systeme im Verlauf der Geschichte der neuern Philosophie.

Jedes System in dem Verlauf der Geschichte der neuern Philosophie muſs enthalten die beiden oben deducirten, sich entgegengesetzten Momente, die man mit den Worten Bewuſstseyn und Daseyn bezeichnen kann, und den Versuch ihrer Vermittlung.

1. Wenn überhaupt nach der Grundvoraussetzung es das Princip des Protestantismus ist, welches in seiner Entwicklung die ganze Geschichte

Digitized by Google

der neuern Philosophie bildet, so kann auch nur das System in die Reihe dieser Entwicklung gehören, welches enthält, was in jenem Princip enthalten ist, und wenn ein System darauf Anspruch machte, in diese Entwicklungsreihe zu gehören, aber sich von dem aufgestellten Princip ganz entfernte, so daſs es die in ihm enthaltenen Momente nicht enthielte und nicht berücksichtigte, so wäre entweder jene Voraussetzung aufzugeben, oder, wo sie sich auf wissenschaftlichem Wege als begründet und wahr erwiese, jenem System nicht zuzugestehn, daſs es in die Geschichte der neuern Philosophie gehöre, und eben damit auch nicht, daſs es ein philosophisches sey. Dieses Letztere scheint vielleicht befremdlich, weil es sich ja wohl denken lieſse, — man hat in neurer Zeit dergleichen manchmal versucht oder zu versuchen gemeint, — daſs einer sich das System einer frühern Periode aneignete, einer Periode, wo jene Anforderung noch nicht gemacht werden konnte. Wer im Ernst etwas so Thörichtes unternähme, würde so viel er sich auch Mühe gäbe, keine Philosophie haben; obgleich das was er besäſse, früher Philosophie war, wäre er doch nur im Besitz einer überlieferten Notiz, denn das was bei dem ersten

Digitized by Google

Urheber das System zur Philosophie machte, daſs es ein lebendiger Theil der ganzen Zeitentwicklung war, fiele bei ihm weg. Wie das, was früher Philosophie war, aufhören kann Philosophie zu seyn, ist bereits oben §. 2, 3, angedeutet. Auch Hr. Ritter (a. a. O. pag, 6) hebt dies ganz richtig hervor. Ein Platoniker in unserer Zeit ist kaum denkbar, jedenfalls wäre er eher für alles Andre, als für einen Philosophen zu halten. —

Es hat sich nun im vorigen §. durch die dialektische Bewegung ergeben, daſs in dem aufgestellten Princip die beiden Momente liegen, die dort am Schlusse mit den Formeln x und y in ihren verschiednen Potenzen bezeichnet wurden. Da es hier auf das Wort nicht ankommt, und die Bezeichnung um so besser ist, je unbestimmter sie ist, und in je verschiedenern Weisen sie darum bestimmt werden kann, so wollen wir diese beiden Momente mit den Worten *Bewuſstseyn* und *Daseyn* bezeichnen, in dem Sinne, daſs unter *Bewuſstseyn* dasjenige (x) verstanden wird, das, je nachdem es in concreterer und tieferer Bedeutung gefaſst (in niederer Potenz genommen) wird, sich als Denken, Wissen, Ich, Ideales, Geist u. s. w. geltend macht, unter *Daseyn* dasjenige

(*y*), was in seinen concreten Entfaltungen - Ausdehnung, Ding an sich, Nicht Ich, Reales, Natur u. s. w. nicht nur genannt wird, sondern *ist*. Kann nun freilich, und muſs, wie sich im Verlauf der Darstellung ergeben wird, je nachdem das System verschieden ist, es eine oder die andere dieser Seiten vor der andern geltend machen (vgl. §. 10, 2.) wie das etwa im Materialismus und im subjectiven Idealismus geschieht, so kann dennoch kein System, das nicht *beide* Momente enthält, und *beide* als berechtigt darlegt, auf den Namen Philosophie Anspruch machen. Es versteht sich von selbst, daſs hier nicht gemeint ist, jene beiden Momente müſsten überall als *entgegengesetzte* dargestellt werden, vielmehr hat schon der vorige §. angedeutet, was sich im weitern Verfolg der Darlegung ergeben muſs, daſs der Gegensatz beider sich aufhebt, sondern was hier bestimmt ist, ist nur dies Eine, daſs kein System in der Reihe der Entwicklung Statt haben kann, was von dem einen dieser Momente ganz abstrahirte, und also den Gegensatz zwischen beiden nicht als sich aufhebend, auch nicht als unaufgehoben, sondern als gar nicht, und nie daseyend angäbe.

2. Wenn sich aber bei der dialektischen

Digitized by Google

Analyse des aufgestellten Grundprincips der neuern Philosophie erwiesen hat, daſs nicht nur die beiden sich entgegen gesetzten Momente darin enthalten sind, sondern auch ihre Einheit, so liegt darin die Nothwendigkeit, daſs jedes, aus diesem Principe hervorgegangene System auſser dem, daſs es jene beiden Momente enthält, auch noch den Punkt ihrer Vereinigung enthalten muſs. Und eben so, wie gesagt ist, daſs nur ein solches System in diese Reihe gehört, welches die beiden entgegengesetzten Momente enthalte, eben so ist als das zweite Kriterium dies festzustellen, daſs nur eine solche Lehre in die Reihe gehört, und also auch nur eine solche überhaupt Philosophie genannt werden kann, die auch den Punkt anzeigt, worin jene beiden Seiten vereinigt sind, oder, was dasselbe heiſst, das Verhältniſs beider bestimmt. Je mehr die beiden Seiten oberflächlich und unbestimmt gefaſst sind, um so mehr wird auch dieser Vereinigungspunkt ein nur relativer seyn, d. h. wiederum eine Differenz lassen, die durch tieferes Erfassen der Momente ausgeglichen werden muſs, wenn sie aber in ihrer gröſsten Tiefe gefaſst sind, (als x^0 und y^0), so wird es einer solchen Ausgleichung nicht mehr bedürfen.

Digitized by Google

sondern es sich erweisen, daſs das Eine an ihm selber das Andere ist, oder in es übergeht. Dieser Vermittlungspunkt nun, der sich auch wiederum, je nachdem die Glieder des Verhältnisses verschieden gefaſst sind, verschieden gestaltet, kann das Princip des Systems genannt werden, oder die höchste Spitze des Systems, das worin dieses System die Wahrheit setzt. Denn wenn nach der allgemeinen Annahme die Wahrheit die Einheit der Vorstellung mit dem Vorgestellten, des Denkens mit dem Gegenstande (nach unserer unbestimmten Bezeichnung des Bewuſstseyns und Daseyns) ist, so ist ja eben der hier bezeichnete Punkt, als jene Einheit, die Wahrheit, welche das System erreicht hat. — Der Ausdruck Princip, der im Verlauf der Darstellung immer in dem oben bezeichneten Sinn genommen werden soll, enthält dies allerdings, er ist aber dennoch zu rechtfertigen, weil hier von Etwas abstrahirt wird, was man als Hauptmerkmal des Princips in einem System anzusehn gewohnt ist. Man pflegt nämlich vorauszusetzen, daſs das Princip nicht nur dem Range nach, sondern auch der Folge nach, der erste Satz im System seyn müsse, Etwas, worauf hier allerdings gar keine Rücksicht genom-

Digitized by Google

men ist. Daſs man jenes Merkmal als zur Definition des Princips nothwendig ansah, ist sehr leicht erklärlich, denn indem das Princip die Wahrheit des ganzen Systems ist, diese Wahrheit sich aber als der Grund des ganzen Systems zeigt, der Grund selbst aber, ehe das vollendete System dargelegt ist, nur vorausgesetzt, Grundvoraussetzung ist, so hat man auf den Begrif des Princips das angewandt, was allerdings von vielen Principien gilt. Man sagt daher mit Recht, daſs aus dem Princip sich das ganze System ableiten lasse, (in seinen consequenten Grundzügen, nicht die subjectiven Bestandtheile, die zum Princip von dem philosophirenden Subject hinzugetragen sind), denn in der That enthält das Princip in *dem oben bezeichneten Sinne* das System in sich, was gar nicht zu seyn braucht im ersten Satze desselben. Wenn es scheinen sollte, als sey oben, wo von dem Princip des Protestantismus die Rede war, dies Wort in einem *andern* Sinn genommen, so verschwindet dieser Schein bei näherer Betrachtung. Denn wenn man das ganze dort aufgestellte Princip nimmt, d. h. es mit den in ihm enthaltenen Momenten so ist leicht einzusehn, daſs auch dort das Princip nur

Digitized by Google

in dem Sinne genommen ist, wie er itzt bestimmt ward, d. h. als die höchste Spitze, als die vollkommenste Vermittlung der im Protestantismus liegenden Gegensätze, ganz unbekümmert darum, ob es am Anfange so ausgesprochen wird, ob am Ende. Daſs aber in der That gerade der Vermittlungspunkt der entgegengesetzten Momente die höchste Spitze (das Princip) eines jeden Systems sey, folgt unmittelbar aus dem Dargestellten, denn indem er das Verhältniſs, d. h. die Einheit jener beiden Factoren ist, in dieses Verhältniſs aber (s. oben) die Wahrheit gesetzt wird, so ist, was ein jedes System sucht, erst erreicht, wenn es bei seinem Princip angelangt ist. Wenn dies nun so geschieht, daſs das Princip als Voraussetzung oben an gestellt, und dann durch Analyse, was in diesem Principe liegt, auseinander gelegt wird, so ist das Ziel erreicht, wenn diese Analyse vollendet ist. Dann aber hat man auch erst das Princip (als ein Inhaltsvolles), früher war es nur eine leere Formel. — Deutlicher ist allerdings wie das Erreichen des Princips, Erreichen des Zwecks des Systems ist, in den Fällen, wo es im Verlauf des Systems organisch (dialektisch) entsteht, indem vom Niedern zum Höhern fortgeschritten wird. —

Hier wird es noch deutlicher, was oben gesagt ward, daſs kein System auf den Namen Philosophie Anspruch machen könne, was von einem jener entgegengesetzten Momente ganz abstrahirt, denn wenn da, wo kein (relativer) Gegensatz derselben statuirt wird, auch von einer Vermittlung nicht die Rede seyn kann, so folgt, daſs da diese Vermittlung eben die gesuchte Wahrheit ist, in einer solchen Lehre von keinem Suchen noch Finden der Wahrheit die Rede seyn könnte, also das ganze Unternehmen eine leere Phantasterei wäre. Je mehr aber die eine Seite vorwiegt, um so mehr wird sich auch das Princip nach dieser Seite neigen, und dies relative Neigen zu einer und der andern Seite, d. h. wenn die Wahrheit vorwiegend auf der Seite des Bewuſstseyns oder des Daseyns gesucht wird, ist es, was mit den philosophischen Secten-Namen Idealismus, Realismus, Intellectualismus und Sensualismus u. s. w. bezeichnet wird, Namen, auf deren nachtheilige Wirkung oben hingewiesen ward, und welche, wie gesagt, nur dann noch zuzulassen sind, wenn man mit einem solchen immer nur ein System bezeichnete, wo freilich es in die Augen spränge, wie wenig solche Bezeichnungen nützen.

Digitized by Google

§. 12.

Uebergang zum ersten System in der Reihe.

Das System, welches die Reihe der Systeme im Verlauf der neuern Geschichte beginnt, muſs enthalten: erstlich, die beiden Momente in ihrer weitesten Entfernung von einander, d. h. als empirisch vorgefundene, gegen einander selbstständige, und von einander verschiedne, Substanzen, — zweitens, die Vermittlung, die aber, eben weil jene Momente so gegen einander bestimmt sind, gleichfalls unmittelbar gegeben und eine doppelte seyn muſs, eine Vermittlung des Bewuſstseyns mit dem Daseyn, und eine des Daseyns mit dem Bewuſstseyn.

1. Da erst dort, wo sich jenes, oben aufgestellte Grundprincip ganz entwickelt und realisirt hat, aus ihm selbst der erwähnte Gegensatz vom einzelnen Subject entwickelt werden kann, d. h. da es erst da gewuſst werden kann, daſs der Gegensatz selbst nur eine Entwicklung jenes einen Princips ist, so ist in sofern der Gang, den

die Geschichte nimmt, der, jener Entwicklung ganz entgegengesetzte, nämlich ein Ausgehn von diesen beiden Entgegengesetzten, und ein Suchen der Einheit. Und wenn nun das Wissen dieses Princips selbst die höchste Spitze, und also der Schluſs (§. 1, 3) der Realisation desselben ist, so ist von dieser höchsten Spitze, (dem Schlusse) am meisten entfernt der Punkt, auf welchem die beiden sich entgegengesetzten Seiten am weitesten von einander entfernt sind, — je mehr sie also beide von einander isolirt dastehn, um so näher steht das System, das sie so isolirt enthält, dem Anfange der Entwicklung. Nun ist aber der Gegensatz um so schroffer und unüberwindlicher, je oberflächlicher er genommen wird (§. 10, 2.) d. h. je mehr er als ein unmittelbar daseyender gefaſst wird, und es ergibt sich daraus, daſs das erste System in der Entwicklung das ist, welches die beiden sich entgegengesetzten Seiten am meisten als unmittelbar daseyend voraussetzt, beide als unmittelbar daseyend, also, da nicht eines vom andern abgeleitet ist, als selbstständig sich gegenüber stehend. Der einfachste Ausdruck für alles unmittelbar Daseyende, ist dieser: es ist so, wo von einer Ableitung nicht mehr die Rede ist, und

so stehen denn auch jene beiden Seiten am allerselbstständigsten gegen einander, wenn es von beiden heiſst: es ist so, d. h. wenn sie angesehn werden als empirisch vorgefunden. Die Stufe, wo die beiden entgegengesetzten Momente als empirische Daten gefaſst werden, ist die ihrer gröſsten Entfernung von einander; jedes ist ein solches Datum, das eben deswegen unabhängig vom Andern, zu seinem Daseyn des Andern nicht bedarf, denn, fände ein solches Abhängigseyn vom Andern Statt, so wäre nur dieses Andere das empirisch Vorgefundene, jenes aber das Abgeleitete. Am allerschroffsten wird nun diese Verschiedenheit so ausgesprochen, daſs von beiden gesagt wird, sie seyen der Substanz nach verschieden, oder was dasselbe heiſst, sie seyen verschiedne Substanzen. —

Wenn nun also das erste System in der zu betrachtenden Reihe am allerschroffsten den Gegensatz jener beiden Momente enthalten muſs, so wird sich also nun diese nähere Bestimmung ergeben, was die Gestalt betrifft, welche jene beiden Momente in diesem Systeme haben müssen. Die Seite des Bewuſstseyns (der ideale Factor) erscheint als selbstständige Substanz, eben so auch

wiederum die Seite des Seyns (der reale Factor). Beide Substanzen aber, indem sie völlig selbstständig dastehen, keine von der andern, und auch keine von irgend einer andern abgeleitet, sind unmittelbar gegebne empirische Daten. In dem ersten System der Reihe sind also die Voraussetzungen erstlich das Bewuſstseyn als empirisch vorgefundnes Datum, zweitens das Daseyn gleichfalls als empirisch vorgefundenes Datum. Nun ist aber das Bewuſstseyn, so wie es unmittelbar gegeben ist = das Bewuſstseyn des Einzelnen, in der Form der Unmittelbarkeit zeigt sich das Bewuſstseyn als einzelne bewuſste Subjecte, die (temporär) erste Form, in welcher sich das Bewuſstseyn zeigt, ist die des einzelnen empirischen Ich's, — hinwiederum ist das Daseyn bestimmt, als unmittelbar gegebenes empirisches Datum, und zugleich als das, gegen das Bewuſstseyn selbstständige, also es Ausschlieſsende, — so ist es also die unmittelbar gegebene unbewuſste (Ich-lose) Auſsenwelt. Und so muſs denn jener Gegensatz in dem ersten System der Reihe sich so aussprechen: Es gibt Ich's — Es gibt unbewuſstes (Ichloses) Daseyendes, — beide als verschiedne selbstständige Substanzen.

2. Wenn nun aber beide, sich entgegengesetzte Seiten so selbstständig gegen einander dastehen, so ist es offenbar, daſs eine Vermittlung nicht kann auf die Weise hervorgebracht werden, daſs gezeigt wird, wie das Eine an ihm selber das Andere ist, denn da würde die Verschiedenheit beider, die behauptet ist, wegfallen, noch auch so, daſs das Eine von dem Andern abhängt, denn da würde Jenes seine Substanzialität einbüſsen, sondern es muſs Etwas gesucht werden, was, indem es beide vermittelt, dennoch beide in ihrer Selbstständigkeit bestehn läſst, d. h. es muſs das Princip für dies System gesucht werden, bei welchem die gegenseitige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit nicht leidet. Dieses Princip selbst muſs nun wieder ein unmittelbares Datum, oder eine gegebene Voraussetzung seyn, denn da die beiden, sich entgegengesetzten Momente sich nicht einander nähern, so kann auch dies Princip nicht durch ihre eigne Bewegung hervorgebracht, sondern muſs als eine Hypothese zwischen sie eingeschoben werden, welche die beiden, gegen einander selbstständigen, Substanzen verbindet. Eben darum kann denn auch diese eingeschobne Hypothese nicht erscheinen als ein Abgeleitetes von jenen beiden,

Digitized by Google

sondern gleichfalls als ein unmittelbar Gegebnes, und zwar, indem es das Princip ist, als das absolute Prius, obgleich es dieses gar nicht bedürfte, wenn nicht jener Gegensatz Statt fände. Und wenn gleich hier, nach dieser Darstellung es sich zeigt, daſs das Princip nur gesetzt ist, weil der Gegensatz gesetzt ist, so gilt dies doch nur für den, über jenem System stehenden Betrachter, während bei dem, in ihm philosophirenden Subjecte das Verhältniſs sich ganz anders gestaltet [1]). — Es muſs also in dem, in Frage stehenden System auſser jenem Gegensatz ein unmittelbar Gegebnes sich finden, welches den Gegensatz vermittelt, oder sein Princip muſs ein unmittelbar gegebnes seyn.

Aber es tritt hier noch eine andere, nähere, Bestimmung ein. Denn wenn beide Seiten unmittelbar gegeben sind, so ist, da keine von ihnen allein die Grundvoraussetzung ist, auch kein Grund vorhanden, daſs die Vermittlung eine solche sey,

---

1) Wenn bei dem System, welches nachher, als diese Begriſsbestimmung repräsentirend, aufgewiesen wird, auch das es aufstellende Subject gar nicht diesen Gang genommen hätte um zu seinem System gelangen, wie er hier gewiesen, so schadet das gar nicht, da hier durchaus nicht eine sogenannte genetische Entwicklung des Systems gegeben werden soll.

die nur von der einen zur andern führe, und wenn der Aufsteller dieses Systems in der That die Vermittlung so faſste, daſs gezeigt würde, wie das Daseyn mit dem Bewuſstseyn vermittelt wird, oder was dasselbe heiſst, wie man vom Daseyn zum Bewuſstseyn komme, so würde das nur ein subjectives Belieben von ihm seyn, und das System wäre nicht geschlossen, da die andere Vermittlung, wie das Bewuſstseyn zum Daseyn kommt, da nicht ausgesprochen wäre. Es muſs also dies System, weil beide Vorausgesetzten g l e i c h berechtigt sind, um auch in der Vermittlung ihr gleich Berechtigtseyn anzuerkennen, und nun in sich geschlossen zu seyn, eine doppelte Vermittlung enthalten, eine, welche die Seite des Seyns mit der des Bewuſstseyns vermittelt, und eine, welche das Umgekehrte enthält, oder dies System muſs zwei Principien enthalten, von denen jedem das gilt, was oben von seinem Princip überhaupt gesagt ward, daſs es eine unmittelbare Grundvoraussetzung sey, — also z w e i u n m i t t e l b a r g e g e b e n e P r i n c i p i e n. Das Nähere über die Form derselben, und das Verhältniſs zu einander enthält der ff. §.

Digitized by Google

§. 13.

Fortsetzung.

Auſser dem, im vorigen §. Deducirten, muſs dies System noch enthalten das Grundprincip des Protestantismus selbst. Dies kann aber nicht anders, als als isolirtes Postulat darin erscheinen, so daſs es auf das ganze System keinen andern Einfluſs äuſsert, als den, daſs dadurch das gegenseitige Verhältniſs der beiden, sich entgegengesetzten Momente, ferner die Form der beiden vermittelnden Principien, endlich aber auch das Verhältniſs dieser, näher bestimmt wird.

1. Im vorigen §. sind als Inhalt des ersten Systems nur diejenigen Momente entwickelt, welche, nach der verschiednen Entwicklungsstufe verschieden modificirt, in *allen* Systemen der ganzen Entwicklung vorkommen müssen. Zu diesem tritt nun noch eins hinzu, welches in dem ersten System der Reihe vorkommen *muſs*, aber auch *nur in ihm* vorkommen *kann*, (eine Beschränkung folgt sogleich) — nämlich das Grundprincip des

Digitized by Google

Protestantismus selbst, das Princip der Protestation gegen Alles.

a) Es *muſs* in dem ersten System aufgestellt werden, denn, eben weil das erste System in jedem Hauptabschnitt der Geschichte, dasjenige, welches eine neue Epoche macht, so sehr es selbst allerdings als Entwicklung an die vorhergehenden schlieſst, dennoch auch das neue sich geltend machende Princip und zwar auf eine unmittelbare Weise enthalten muſs (vgl. §. 8.), — deswegen muſs auch dasjenige System, welches die Epoche bezeichnet, wo das Princip des Protestantismus sich geltend zu machen beginnt, dieses Princip selbst enthalten.

b) Es *kann* aber wiederum *nur* dies System es enthalten; denn alle andere Systeme dieser Periode verhalten sich zu ihm nicht wie Epoche machende, sondern nur als fortbildend, so lange, bis sie das, was am Anfange unmittelbar aufgestellt war, auf vermittelte Weise wiederum erzeugen, d. h. bis das, was dort unmittelbar gegeben war, *gesetzt* wird. Und eben, weil dies ihr Verhältniſs ist, so müssen die folgenden Systeme dieses aufgestellte Princip ganz bei Seite stellen, und in

ihrer Entwicklung sich nur an den vom ersten Systeme gemachten Versuch der Realisation jenes Grundprincipes anschlieſsen, d. h. an den Punkt, wohin das erste System die Entwicklung geführt hat, ohne sich des zu erreichenden Zieles (des Grundprincipes) als Zieles bewuſst zu seyn. Erst später, dem Ende der Entwicklung nahe, kann sich die Annäherung an dies Princip, endlich aber, am Schlusse derselben, es selbst in seiner Selbstentwicklung so geltend machen, daſs es anerkannt wird als das, die Entwicklung bestimmende.

2. Aus dem eben Gesagten ergibt sich nun auch, daſs dies Grundprincip des Protestantismus in diesem, der Zeit nach ersten, Systeme nicht so sich geltend machen kann, daſs daraus alles Andere entwickelt würde, oder mit anderen Worten, daſs es nicht Princip dieses Systems seyn kann. Denn wenn es dies wäre, und wirklich in diesem System jenes Princip selbst so entwickelt würde, daſs Alles sich daraus ableitete, — so würde dies System zugleich den Schluſs der Periode ausmachen, was nach dem vorigen §. unmöglich ist, da jener Gegensatz in solcher Weise gefaſst ist, daſs er unversöhnt bleiben muſs. Es ändert dabei Nichts, wenn etwa das Individuum, welches jenes

Digitized by Google

System aufstellt, die Meinung haben sollte, das Grundprincip des Protestantismus sey auch Princip seines Systems. Vielmehr ist, daſs jenes Individuum solche Meinung hegt, nothwendig, weil es, als Epoche machend, gleichsam auf ahnungsvolle Weise jenes Princip als das Wahre weiſs, zugleich aber auch, als Periode beginnend, unmöglich dazu kommen kann, aus ihm das ganze System zu erkennen. So ist die subjective Meinung des Individuums für das, ob jenes Grundprincip Princip des, von ihm aufgestellten, Systems sey oder nicht, völlig gleichgültig und Nichts erweisend, da die Nothwendigkeit erkannt ist, daſs es nicht Princip des Systems seyn kann. — Wenn es aber nicht Princip dieses Systems seyn kann, dennoch aber in diesem Systeme enthalten seyn muſs, und zwar mit der subjectiven Voraussetzung des Philosophen, es sey die Wahrheit (das Princip), ohne daſs er doch im Stande ist, es als solche zu erweisen, so ist es offenbar, daſs es aufgestellt werden muſs isolirt da stehend, d. h. ohne daſs die weitere Entwicklung sich nur darauf gründet. Zugleich muſs die Andeutung gegeben werden, daſs es sich als die Wahrheit, d. h. als das, worauf sich die weitre Entwicklung allein zu gründen habe,

Digitized by Google

erweisen müsse und werde. Mit einem Worte: das Grundprincip der ganzen Periode muſs in dem sie beginnenden Systeme, erscheinen als isolirt da stehendes Postulat. Denn ein Postulat ist eine Wahrheit, die um Wahrheit zu s e y n erst realisirt werden muſs. Zugleich aber ist es nothwendig, daſs dies Postulat nicht realisirt werde, denn sonst wäre das System nicht das, was es seyn soll, nach dem vorhergehenden §. Die Form also, welche allein das Grundprincip in diesem System haben kann, die es aber auch haben muſs, ist die des unrealisirten Postulates, (des (ungelö'sten) Problems.)

3. Aber weil wiederum das Grundprincip der ganzen Periode, — obgleich es nicht in seiner dialektischen Entwicklung dargestellt wird, und also auch nicht sich erweisen kann als das, woraus das ganze System sich entwickelt, — weil es doch bei dem philosophirenden Subject begleitet ist von der subjectiven Ueberzeugung, es sey die Wahrheit, so muſs es auch einen Einfluſs auf sein System äuſsern. Dieser Einfluſs kann nun nach dem, was im vorigen §. als der Inhalt des Systems dargelegt ist, nicht darin bestehn, daſs jener Inhalt selbst verdrängt wird, so daſs es nicht enthielte, was oben construirt ward, sondern sich nur so zeigen, daſs er die Stellung der zu einander sich ver-

haltenden Momente bestimmt. Da die beiden im Gegensatz stehenden Momente, beide durch die Erfahrung gegeben, und also gleich berechtigt sind. da ferner die vermittelnden Glieder, die Principien, durch die Natur jener Momente bestimmt werden, so müssen die bisher deducirten vier Elemente des Systems unverändert dieselben bleiben, und auch die Stellung, die sie an sich haben. Der Einfluſs also, welchen das Grundprincip äuſsert, kann nur seyn, daſs dasjenige Moment, welches mit dem Grundprincip, noch ehe es seine dialektische Bewegung gemacht hat, am nächsten zusammenhängt, und am leichtesten vereinbar ist, als das subjectiv höhere erscheint. — Nun ist das Moment, welches mit dem Grundprincip des reinen Protestantismus in seiner ersten, noch unentwickelten Formel am meisten vereinbar ist, das des Bewuſstseyns, weil ja die Protestation zunächst gegen alles Daseyende gerichtet ist, ehe sie sich bewuſst wird als auch gegen sich selbst gerichtet. So ist also der Einfluſs, den die Aufstellung jenes Problems (s. oben 2.) auf das erste System der Periode äuſsert, nur der, daſs die Seite des Bewuſstseyns bevorzugt wird, und als die höhere erscheint, aber nur auf subjective Weise. Würde ihr objectiv eine

höhere Würde zugeschrieben, so würde die gleiche Berechtigung beider (§. 12.) vernichtet werden, — also, da doch wieder eine höhere Würde ihr zugeschrieben werden *soll*, nur eine die in dem philosophirenden Subject ihren Grund hat. Eine *solche* höhere Würde ist nun, daſs es der Modalität nach, d. h. in seiner Beziehung eben auf das Subject höher stehe. Nun ist aber, da überhaupt die Philosophie es mit dem Wissen zu thun hat, für sie das höhere, was die nächste Beziehung auſs Wissen hat, für das philosophirende Subject das, was ihm, als Wissenden, d. h. *seinem* Wissen, das Nähere ist, d. h. was das *Gewissere* ist, und so wird also, da von dem philosophirenden Subject jenes Grundprincip der ganzen Periode, als das zu lösende Problem anfgestellt ist, der Einfluſs auf das Verhältniſs beider, sich entgegengesetzten Momente dieser seyn, daſs die Seite des Bewuſstseyns die, dem Philosophirenden subjectiv höhere, d. h. die *gewissere* ist.

Da diese Deduction so viel Rücksicht nimmt auf die subjective Ueberzeugung des philosophirenden Subjectes, so könnte leicht der Schein entstehn, als sey sie nur eine psychologische Erklärung, die eine Thatsache voraussetze, und daraus

Digitized by Google

erkläre, statt aus dem aufgestellten Begrif zu deduciren. Es geschah nur, um die Deduction deutlicher zu machen, denn die subjective Ueberzeugung des philosophirenden Subjects kann bei Seite gelassen werden, und man kommt dennoch zu demselben Resultat. Nämlich es ist da: erstlich jene beiden, sich entgegengesetzten Momente, dann das als Problem aufgestellte Grundprincip. Nun soll, — wenn gleich es unmöglich ist, daſs auf dieser Stufe aus dem Grundprincip jene beiden Momente entwickelt werden, ferner so, daſs beide als gleich berechtigt, und also nicht eins aus dem andern abgeleitet erscheint, — beides vereinigt werden. — Das ist nun nicht anders möglich, als daſs die Seite des Bewuſstseyns, welche dem Grundprincip in seiner ersten Unmittelbarkeit verwandter ist, als die erscheint, welche die Berechtigtere ist, ohne daſs sie doch nach dem vorigen §. sich als solche erweisen kann. Also entsteht wiederum für das Verhältniſs beider eine erst zu realisirende Wahrheit, das heiſst ein Postulat, das Problem, die Seite des Bewuſstseyns, als die vorwiegende zu erweisen. Dies Problem, das nach dem oft Gesagten nicht gelö'st werden kann, ist eben darum nur ein subjectives Verlangen, und die Seite

Digitized by Google

des Bewuſstseyns, weil sie nicht sich erweisen kann als die objectiv wahrere, ist so nur die subjectiv wahrere, d. h. *gewissere*.

4. Aber wie so das, als Problem aufgestellte Grundprincip auf das Verhältniſs der beiden entgegengesetzten Momente Einfluſs hat, eben so muſs es auch seinen Einfluſs äuſsern auf die Vermittlungsglieder, oder die Principien. Nämlich auch hier wird wiederum das Verlangen entstehn, daſs in ihnen die Seite des Bewuſstseyns als die geltendere erscheint. Dies geschieht nun so, daſs das vermittelnde Glied als ein solches erscheint, welches die Seite des Bewuſstseyns ganz gelten läſst, und nicht Etwas ist, wogegen das Bewuſstseyn als ein Verschwindendes erscheint. Würde nun das, was die Seite des Bewuſstseyns mit der Seite des Daseyns vermittelt, ein *Drittes* seyn, wiederum eine Substanz gegen diese beiden, so wäre dieses Dritte das Höhere gegen beide, wogegen auch das Bewuſstseyn als das Unwahre erschiene. Das kann es aber nach dem Vorhergehenden nicht seyn (sub 3.). Also wird das, das Bewuſstseyn mit dem Daseyn vermittelnde, Princip, eines seyn, worin das Bewuſstseyn nicht zum Moment herabgesetzt wird, sondern bleibt wie es war, eben darum aber auch

die andere Seite nicht verändert und zum Moment herabgesetzt werden kann (s. oben), — und die Vermittlung wird, so zu sagen, eine mechanische, d. h. Zusammensetzung; weil das Moment des Bewuſstseyns nicht als das Unwahre erscheinen darf (das des Daseyns also auch nicht kann), so wird die Vermittlung so zu Stande gebracht, daſs es auf die Seite des Daseyns zwar bezogen wird, aber so, daſs sie beide unverändert bleiben, d. h. sie werden in einer Hypothese gewaltsam verbunden, ohne daſs sie etwa in einem Dritten, als ihrer Wahrheit, zu Grunde gingen, was das Interesse an der Unabhängigkeit des Bewuſstseyns verhindert.

Dieses Interesse aber findet hinsichtlich der andern Seite nicht Statt. Vielmehr, da immer das Problem es erfordert, daſs die Seite des Bewuſstseyns als vorwiegend, die Seite des Daseyns als die niedere erscheint, muſs die Vermittlung des Daseyns mit dem Bewuſstseyn gerade eine solche seyn, die das Daseyn als das Niedere erscheinen läſst; — und wenn es nun (s. oben) nicht erscheinen kann als das Niedere gegen das Bewuſstseyn so eben als das Niedere (Unwahre) gegen das, es mit dem Bewuſstseyn Vermittelnde. Dies geschieht

nun, indem die Vermittlung selbst nicht nur eine solche mechanische und gewaltsame Zusammenschlieſsung beider ist, sondern indem sie sich gestaltet als eine eigene selbstständige Substanz, die eben die Macht ist über das Daseyn. Wenn aber dies, so auch die Macht über das Bewuſstseyn (s. oben). Das scheint dem Vorhergehenden zu widersprechen, ist aber in der That ihm nicht entgegengesetzt. Nämlich, das Verlangen, die Seite des Bewuſstseyns als die mehr berechtigte geltend zu machen, muſs sich allerdings so zeigen, daſs wenn vom Bewuſstseyn zum Daseyn übergegangen wird, jenes nicht zum Moment herabgesetzt wird, eben deswegen aber auch das Daseyn nicht, weil es mit ihm gleich berechtigt, d. h. auch empirisch vorgefunden ist. Wiederum das Herabsetzen des Daseyns liegt im Interesse des Protestirens und geschieht darin, daſs eine Substanz da ist als die höhere gegen das Daseyn, wenn nämlich vom Daseyn ausgegangen wird. Wird aber das Daseyn herabgesetzt, so kann das Bewuſstseyn nicht dieser Vermittlungssubstanz coordinirt werden, da sonst das Daseyn ihm subordinirt würde, also muſs auch das Bewuſstseyn jener Vermittlungssubstanz subordinirt werden, denn es ist nur so berechtigt, wie

das Daseyn, d. h. auch *nur* empirisch vorgefunden. Also einerseits Selbstständigkeit des Bewuſstseyns, also auch des Daseyns, und darum in dem einen Princip beide gewaltsam verbunden, andererseits Abhängigkeit des Daseyns, also auch des Bewuſstseyns, und darum das zweite Princip ein solches, von dem beide abhängig sind.

5. Endlich aber ergibt sich aus dem bisher Gesagten auch unmittelbar, welches Verhältniſs die beiden Principien gegen einander haben müssen. Denn da überhaupt das Verlangen da seyn muſs, die Seite des Bewuſstseyns als die (wenn auch nur subjectiv) höhere darzustellen, so muſs auch dasjenige Princip, in welchem das Bewuſstseyn am meisten seine Würde behauptet, als das subjectiv höhere sich darstellen gegen das andere, in welchem das Bewuſstseyn verhältniſsmäſsig niedriger zu stehen kommt. Nun ist aber der subjectiv höhere oder niedrigere Stand (sub 3.) die gröſsere oder geringere *Gewiſsheit*; also muſs dasjenige Princip, welches als das subjectiv höhere dargestellt wird, diese Würde nur dadurch behaupten, daſs es das gewissere ist, und die Gewiſsheit des andern Principes von der Gewiſsheit *dieses* abhängig gemacht wird. So ist denn das Verhältniſs,

welches die beiden Principien gegen einander haben in Hinsicht ihrer subjectiven Würde dieses: die Gewiſsheit des, das Daseyn mit dem Bewuſstseyn vermittelnden Princips (der Vermittlungssubstanz sub 4.) hängt von der Gewiſsheit des Principes ab, welches das Bewuſstseyn mit dem Daseyn verbindet (der Vermittlungshypothese sub 4.), oder so wahr diese ist, so wahr ist jenes.

Objectiv hingegen erscheint das letztere gerade als das Geltende, und die Macht gegen die beiden Seiten des Gegensatzes, und also, da das andere Princip nichts ist, als eine Combination beider, auch gegen das andere (subjectiv höhere) Princip, so daſs also hier das Verhältniſs gerade umgekehrt ist. Beide Bestandtheile (aus deren mechanischer Zusammensetzung das Princip besteht) erscheinen als das Abhängige von jener dritten Substanz, also auch das Compositum selbst. Diese Abhängigkeit ist nicht nur ein subjectiver Vorzug, der jener Substanz gegeben ist, sondern eine reale, objective, und wenn oben die Gewiſsheit der dritten Substanz abhängig gemacht ward von der des idealen Principes, so wird wieder umgekehrt, das Seyn dieses Principes von dem andern abhängig seyn, und das objective Verhältniſs beider wird

sich also so gestalten; das Bewuſstseyn und das Daseyn (das Ich und die Auſsenwelt, s. §. 12, 1.), so wie das, beide vermittelnde, Princip hängt in der That von dem Princip ab, welches das Daseyn mit dem Bewuſstseyn vermittelt, oder weil dieses ist, so ist auch jenes. Ist aber dies das Verhältniſs, so ist auch mittelbar jenes Verhältniſs der subjectiven Unterordnung (s. p. 149.), durch dies Princip gesetzt, welches das Daseyn mit dem Bewuſstseyn vermittelt. Nämlich so: Wir nennen hier der kürzern Bezeichnung wegen das Princip, das Bewuſstseyn und Daseyn vermittelt, und was abwechselnd auch Vermittlungshypothese, ideales Princip u. s. w. genannt ist, : *a*, das, welches Daseyn und Bewuſstseyn vermittelt, (Vermittlungssubstanz, dritte Substanz u. s. w. s. oben), — : *b*, so war die erste Formel:

so wahr *a* ist, so wahr ist *b*,

die zweite: durch *b* ist *a*,

also, da die erste Formel nur möglich ist, wenn *a* überhaupt ist, so hängt die subjective Dependenz des *b* von *a* auch nur von *b* ab, und es ergibt sich nach dieser Formel: Nur durch *b* hängt die Gewiſsheit des *b*, von *a* ab. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn im System von der Ge-

wiſsheit des *a* ausgegangen, und daraus auf die Gewiſsheit des *b* geschlossen wird, dies *b* selbst aber ein solches ist, wodurch das *a* selbst, und mittelbar also auch die Gewiſsheit des *b* gesetzt wird.

§. 14.

Fortsetzung.

Der Zeit nach kann dies System erst auftreten, wenn sich das Princip des Protestantismus in den andern Regionen des Geistes schon in Etwas geltend gemacht und Herrschaft erlangt hat. —

Dieser §. bedarf nach §. 2, 1. keines Beweises mehr, aus dem er unmittelbar folgt. Nothwendig ist hier nur die Bemerkung, daſs das hier Gesagte nur von dem, die Periode beginnenden Systeme gilt, und der Zusatz: schon in Etwas, andeutet, daſs in den andern Sphären nur die Epoche schon eingetreten seyn muſs. Unter dem Princip des Protestantismus ist hier verstanden: dies Princip, in seiner ersten unmittelbaren Gestalt, noch vor der dialektischen Entwicklung, oder dies Princip wie es die Epoche macht und die Periode beginnt. Nimmt man das Princip aber in seiner ganzen

Auseinanderlegung und Entwicklung, so kann allerdings das erste System der Reihe nicht eintreten erst dann, wenn jenes Princip in andern Sphären schon ganz geltend gemacht ist, sondern man muſs sagen: Dasjenige System, welches das Princip des Protestantismus in seiner dialektischen Entwicklung consequent durchführt, kann erst erscheinen, wenn jenes Princip alle andern Sphären des Geistes ganz durchdrungen hat, d. h. am Ende der, durch jenes Princip, begonnenen Periode.

§. 15.

Fortsetzung.

Dasjenige System, in welchem sich alles, in den vorhergehenden §§. Deducirte, findet, ist das erste in der Geschichte der neuern Philosophie. Dies ist das System des Cartesius.

1. Die erste Hälfte des Satzes bedarf keines Beweises, da sie aus §. 4, 4. folgt.

2. Die zweite Hälfte kann erst bewiesen werden, nachdem das Cartesische System in referirender Weise dargelegt ist (vgl. §. 7.). —

Darstellung

der

Philosophie des Cartesius.

Digitized by Google

§. 16.

Die Philosophia prima des Cartesius.

Ich habe schon seit Jahren bemerkt, wie viel Falsches ich in früher Jugend als wahr angenommen, und wie zweifelhaft darum alles das ist, was ich darauf gebaut habe, und daſs darum einmal alles dies von Grund aus zu zerstören und von den ersten Gründen anzufangen sei, wenn ich etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hinstellen wollte. Dazu glaubte ich nichts besseres thun zu können, als daſs ich alle bisher gehegten Meinungen ein für alle Mal aus meinem Geiste auslöschte, um nachher entweder bessere, oder auch dieselben Grundsätze, nur nachdem sie eine Prüfung der Vernunft überstanden, anzunehmen. Weil wir als Kinder geboren sind, und allerlei Meinungen, namentlich über die sinnlichen Dinge uns angeeignet haben, noch ehe wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so sind wir durch viele Vorurtheile der Erkenntniſs der Wahrheit entfremdet, von welchen wir, wie es scheint, nicht anders befreit werden können, als indem wir an Allem zweifeln, was nur im geringsten ungewiſs erscheint. Und dazu ist nicht alles Einzelne durchzugehen, was eine Arbeit ohne Ende wäre, sondern, wie bei Untergrabung des Grundes das ganze Gebäude zusammenfällt, so sollen sogleich die Principien, worauf sich alles, was ich bisher glaubte, gründete, angegriffen werden Was

Digitized by Google

ich nun bisher am meisten für gewiſs hielt, empfing ich von den Sinnen; von diesen aber weiſs ich, daſs sie bisweilen täuschen, und die Vorsicht erheischt, denen nie ganz zu trauen, die uns auch nur einmal betrogen. Vor allem also muſs man an der Existenz der sinnlichen Dinge zweifeln, denn, auſser der Täuschung der Sinne, kommt es uns in Träumen häufig vor, als empfänden wir Etwas, da dies doch nicht existirt, und kein Zeichen gegeben ist, wie Schlafen und Wachen sicher unterschieden werden mag. 1)

Man könnte nun aber schlieſsen, daſs die Arithmetik, die Geometrie und alle die Kenntnisse, welche sich mit dem Einfachsten und Allgemeinsten beschäftigen, ohne sich darum zu kümmern, ob es in der Wirklichkeit existire oder nicht, daſs sie Gewisses und Unzweifelhaftes enthalten, weil im Wachen wie im Schlafen die Summe von 2 und 3 = 5 ist, und das Quadrat nur vier Seiten enthält; und es scheint unmöglich zu seyn, daſs solche evidente Wahrheiten je in den Verdacht der Unrichtigkeit kämen. — Dennoch aber müssen wir auch an dem zweifeln, was wir vorher für ganz gewiſs hielten, auch an mathematischen Demonstrationen, auch an den Principien, die wir bisher für an und für sich gewiſs hielten, sowol weil wir gesehn haben, daſs Einige auch hierin irrten, und für ganz gewiſs und an und für sich erwiesen hielten, was uns falsch scheint, als auch besonders, weil wir gehört haben, daſs ein Gott sey, der Alles vermag, und von dem wir

geschaffen sind. Wir wissen nämlich nicht, ob er uns nicht so schaffen wollte, daſs wir immer irren auch in dem, was uns als das Gewisseste erscheint; denn dies scheint nicht weniger möglich zu seyn, als, daſs wir manchmal irren, was wir bemerkten. Und wenn wir uns etwa einbildeten nicht von Gott, sondern von uns selbst, oder von irgend jemand Andrem geschaffen zu seyn, so würde, je minder mächtig wir unsern Urheber dächten, um so glaublicher es seyn, daſs wir so unvollkommen sind, daſs wir immer irren. — (Bei dieser Forderung des Zweifelns an Allem muſs bemerkt werden, daſs der Zweifel sich nur auf Urtheile bezieht, und nicht auf Begrife. Das Wort Vorurtheil umfaſst nicht alle Begrife in unserm Geiste, sondern nur die Meinungen, welche durch, früher von uns gefällte, Urtheile unserm Geiste eingeprägt sind. Daſs einer alle Vorurtheile ablege, an allem zweifle, heiſst darum nur, daſs er nichts bejahe oder verneine, wenn er auch alle dieselben Begrife behält. Ich habe nicht geläugnet, daſs einer wissen müsse, was Denken, was Existenz, was Gewiſsheit sey, aber weil dies einfache Begrife sind, welche für sich keine Erkenntniſs einer Existenz geben, habe ich sie nicht erwähnt.) Ja es genügt nicht einmal, an allem zu zweifeln, sondern es ist rathsam, Alles zu negiren, als falsch zu setzen, welches, wenn es gleich falsch wäre, doch dazu dienen kann, die Wahrheit zu finden, wie falsche Annahmen in der Astronomie und Geometrie dazu dienen. 2)

Digitized by Google

Indem wir aber so Alles, woran mau nur irgend zweifeln kann, wegwerfen, und als falsch ansehen, können wir leicht voraussetzen, daſs kein Gott, kein Himmel, keine Körper da sind, daſs wir selbst keine Hände, keine Füſse, ja gar keinen Körper haben, aber nicht, daſs wir selbst, die wir so denken, nicht sind. Vielmehr gerade daraus, daſs ich Alles als falsch gesetzt habe, folgt meine Existenz offenbar. Also dieser Satz: Ich denke, also bin ich, ist der erste und gewisseste, der jedem, welcher in der Ordnung philosophirt, entgegentritt. Sey auch ein Betrüger noch so mächtig, noch so listig, der mich geflissentlich immer betrügt, so bin ich doch, den er betrügt, und mag er auch täuschen, so viel er kann, so wird er nie bewirken, daſs, während ich denke, etwas zu seyn, ich nicht bin, so daſs, nachdem dies Alles zur Genüge bedacht ist, dieser Satz: Ich bin, ich existire, so oft ich ihn ausspreche oder denke, wahr ist. Der Ausspruch: Ich denke, also bin ich, ist nicht als der Schluſs eines Syllogismus anzusehen *). Wenn einer sagt: Ich denke, also

*) Man kann es nicht in Abrede stellen, was Feuerbach Gesch. d. neuern Phil. p. 234. rügt, daſs Cartesius sich hier nicht treu bleibt, und die Wahrheit und Tiefe seines Gedankens trübt, indem er diesen Satz oft wie eine Conclusion behandelt; auſser den von F. angeführten Stellen gilt dies besonders von Princ Phil. P. I. No. 49 wo er den Major des Syllogismus unter die ewigen Wahrheiten rechnet. Solche Inconsequenzen sind als solche anzuerkennen, können aber keinen Einfluſs auf die Darstellung des Systems äuſsern.

bin oder existire ich, so schlieſst er nicht durch einen Syllogismus von seinem Denken auf seine Existenz sondern erkennt es, wie eine Sache, die an und für sich klar ist, in einer einfachen Anschauung; dies ist schon daraus klar, daſs im entgegengesetzten Falle er erst den *major* jenes Syllogismus, nämlich: Alles was denkt, ist oder existirt, kennen müſste. In der That aber lernt jeder *diesen* erst dadurch, daſs er an sich erfahren hat, daſs seine Existenz von seinem Denken untrennbar ist. Man irrt in dieser Materie sehr, wenn man meint, daſs die einzelnen Erkenntnisse alle aus Universalien nach der Form der Syllogismen sich entwickeln. Vielmehr ist es jedem Philosophen gewiſs, daſs man vom Einzelnen anfangen muſs, um zu den Universalien zu gelangen, obgleich freilich wenn diese gefunden sind, daraus andres Einzelnes deducirt werden kann. So ist also: Ich denke also bin ich, ein einzelner Satz der so viel sagt als: *ich bin denkend*. Daher ist das Denken und die Existenz untrennbar, jenes kann nicht ohne dieses gedacht werden. Ich bin, *indem* ich denke, so lange ich denke, denn es könnte seyn, daſs wenn ich aufhörte zu denken, ich auch aufhörte zu existiren, so daſs also mein Wesen eben im Denken besteht; daher erkenne ich, daſs ich ein Ding oder eine Substanz bin, deren Natur oder Wesen nur darin besteht, daſs ich denke. (Daher kann man auch nicht, wie Gassendi will, aus jeder Thätigkeit, etwa dem Gehen etc.

eben so, wie aus dem Denken die Existenz folgern, denn ich bin keiner meiner Handlungen ganz und gar gewiſs als nur meines Denkens (nämlich metaphysisch gewiſs worum allein sich es handelt). Und wenn man etwa anführte: Ich wandlę, also bin ich, so würde sich gewiſs die Existenz des Subjects, welches denkt, zu wandeln, aus diesem Denken zeigen lassen, aber nicht die Existenz eines wandelnden körperlichen Subjectes). — Dies ist das Einzige, woran nicht gezweifelt werden kann, während der Zweifel an allem Andern der beste Weg ist, die Natur unseres Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich untersuchen, wer denn wir sind, die wir für falsch halten Alles, was von uns verschieden ist, so sehen wir klar, daſs keine Ausdehnung, keine Figur, noch Bewegung, noch irgend Etwas, was dem Körper zugeschrieben werden kann, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken, welches deswegen eher und gewisser, als irgend etwas Körperliches gewuſst wird. Ich bin also nur ein denkendes Ding d. h. Geist, Seele, Intelligenz, Vernunſt, ich existire wirklich, ich bin denkend, und erkenne, daſs es keiner sinnlichen Vorstellung zur Kenntniſs meiner bedarf, daſs vielmehr um die Natur des Geistes zu erkennen, von diesen mit allem Fleiſse zu abstrahiren ist. Es wird darum hier nur von dem Geist gesprochen, sofern er so von Allem sich zurückgezogen hat, daſs er nichts Sinnliches als existirend ansieht. — So also bin

Digitized by Google

ich, sofern ich Geist bin, ein vom Körper Verschiednes, und bin leichter zu erkennen als er. Die Wahrheit jenes Principes ist so gewiſs und einleuchtend, daſs keine Zweifel der Skeptiker so weit gehen können, daſs es nicht davon ausgenommen würde. Die Existenz des Geistes ist darum das Gewisseste, er uns gewisser *) (und bekannter) als der Körper. Denn wenn ich von irgend einem sinnlichen Dinge urtheile, es existire, weil ich es sehe, so folgt daraus weit gewisser und klarer, daſs ich existire; denn es könnte wohl seyn, daſs, was ich sehe, nicht ist, wofür ich es halte, aber es kann nicht seyn, daſs ich, der ich mir des Sehens bewuſst bin, also denke, nicht bin. Dasselbe gilt von jedem andern Sinn und von jeder sinnlichen Vorstellung. Unter dem Worte Denken wird nichts Andres verstanden, als das, was mit unserm Bewuſstseyn in uns geschieht, sofern wir uns dessen bewuſst sind. Daher ist nicht nur Erkennen, Wollen und Vorstellen, sondern auch Fühlen hier so viel als Denken. Der Schluſs daher von einer sinnlichen Thatsache auf die Existenz ist nicht sicher, wohl aber der von dem Bewuſstseyn dieser Thatsache, d. h.

*) Wenn ich im Verlauf *notior* gewöhnlich mit gewisser übersetze, so geschieht es, weil ich dem Einwurf des Gassendi Obj. V. p. 14 zum Theil Recht gebe, besonders aber weil Cartesius selbst es oft gleichbedeutend braucht: der Geist ist bekannter und: seine Existenz ist bekannter, d. h. er gewisser, auch *notior* und *certior* von ihm oft wie Synonyma gebraucht werden. Vgl. Feuerbach a. a. O. p. 225 Anm.

vom Denken. Das erste Princip also ist, daſs unser Geist existirt, weil Nichts ist, dessen Existenz uns sicherer ist. Der einzig gewisse Satz also ist: Ich zweifle, ich denke, also bin ich, oder ich bin denkend. Von diesem gewissesten aller Sätze hängt die Gewiſsheit aller andern Erkenntnisse ab. Mit diesem Satze ist Alles gesagt, was ich wirklich weiſs... Ich bin gewiſs, daſs ich ein denkendes Ding bin, was gehört nun dazu, daſs ich einer Sache gewiſs sey? In jener ersten Erkenntniſs liegt nichts Andres (Besonderes) als dies, daſs es ein klarer und bestimmter Begrif ist, den ich bejahe. Daher kann ich als allgemeine Regel dies feststellen, daſs alles das wahr ist, was ich (eben so) klar und bestimmt erkenne. Unter einer klaren Erkenntniſs verstehe ich die, welche dem aufmerkenden Verstande gegenwärtig und offen ist, unter einer bestimmten (deutlichen) die, welche, indem sie klar ist, auch noch von allen andern streng geschieden ist, so ist z. B. die Empfindung eines Schmerzes eine klare Perception, höchst selten aber eine bestimmte. Und so kann es eine klare Perception geben, die nicht deutlich ist, aber nicht umgekehrt. 3)

Es ist also nun auf die Ideen in mir zu reflectiren, um zu sehen ob das, dessen Ideen sie sind, wahr ist. Zu dem Ende scheint es nothwendig, daſs ich alle meine Gedanken erst in gewisse Classen theile und zusehe, welche wahr und welche unwahr sind. Einige derselben erscheinen wie

Bilder von Gegenständen, so wenn ich mir eine Chimäre oder den Himmel, oder einen Engel, oder Gott denke; diesen allein kommt der Name der Ideen zu, — andere haben andere Formen, (so wenn ich will, oder fürchte, oder bejahe, oder verneine, so mache ich allerdings auch Etwas zum Gegenstande meines Denkens, aber erfasse mehr, als nur ein Bild desselben) von diesen werden einige Begehrungen, andere Urtheile genannt. Was die Ideen betrifft, so sind sie, wenn sie für sich betrachtet werden, nicht falsch, sondern nur wenn sie auf irgend Etwas bezogen werden. — Von diesen Ideen sind einige angeboren, andere beigebracht, andere von mir selbst gemacht. Was nun namentlich die Ideen betrift, welche ich als von andern Gegenständen mir gekommen betrachte, so ist es nicht die Vernunft, die mich zu dieser Ansicht bringt, sondern ein natürlicher Instinct, und da dieser mich schon oft getäuscht hat, so kann ich es nicht als unzweifelbar gewiſs annehmen. Ich sehe also, daſs ich bisher nur einem blinden Antriebe gefolgt bin, indem ich, von mir verschiedene, Gegenstände annahm, deren Ideen oder Bilder mir durch die Sinne oder auf andre Weise zukamen. Sofern jene Ideen nur gewisse Arten (Bestimmungen) meines Denkens sind, so erkenne ich keine Ungleichheit unter ihnen, und alle scheinen von mir auf gleiche Weise hervorgebracht zu werden, sofern aber jede einen andern Gegenstand vorstellt, so zeigt sich, daſs sie sehr verschieden sind.

Denn ohne Zweifel sind die, welche mir Substanzen vorstellen, mehr, als die, welche nur Bestimmungen oder Accidenzen derselben vorstellen, und haben jene, so zu sagen, mehr objective Realität, als diese. (Unter objectiver [vorgestellter] Realität einer Idee verstehe ich das Seyn eines Dinges, sofern es in der Idee ist. Was wir percipiren, als wäre es in den Objecten der Idee, das ist objective in den Ideen selbst.) Nun ist es aber durch die Vernunft gewiſs, daſs aus Nichts Nichts werden kann, noch auch das Vollkommnere aus dem minder Vollkommnen hervorgehe als aus seiner wirklichen Ursache, denn kein Ding, noch irgend eine wirklich existirende Perfection (d. h. nichts Positives) kann Nichts, oder ein nicht existirendes Ding zur Ursache seiner Existenz haben; vielmehr muſs Alles, was von Realität oder Perfection in irgend einem Dinge ist, formaliter (d. h. so, daſs die Ursache *nur* enthält, was die Wirkung) oder eminenter (so daſs die Ursache *mehr* enthält) — in seiner ersten, wirklichen Ursache enthalten seyn. Daraus folgt, daſs die objective Realität unserer Ideen eine Ursache erfordert, in welcher dieselbe Realität *wirklich*, formaliter oder eminenter, enthalten ist. — (Der Satz selbst aber, aus welchem dies bewiesen wird, ist nur wahr, weil er nach der obigen Regel aus dem, oben genannten, Principe folgt. Wer daran zweifeln wollte, daſs aus Nichts Nichts wird, würde damit auch zweifeln, ob wir, indem wir denken, sind. Denn wenn ich vom

Nichts etwas behaupten könnte, nämlich daſs es Ursache seyn könnte, so würde ich damit mit demselben Rechte ihm auch Denken zuschreiben, und von mir sagen können, ich sey nicht, während ich denke). Und dieses gilt nicht nur von der wirklichen Realität der Dinge, sondern eben so von den Ideen, in welchen nur die vorgestellte Realität in Betracht kommt. Daſs eine Idee gerade diese (bestimmte) objective Realität hat, und nicht eine andere, das muſs sie von einer Ursache haben, in welcher wenigstens so viel wirkliche Realität ist, als sie vorgestellte hat. Denn gesetzt, es fände sich in einer Idee Etwas, was nicht in ihrer Ursache ist, so hätte sie ja dieses vom Nichts. Bei jeder Idee muſs man, wenn gleich auch eine Idee aus der andern entstehen kann, endlich auf eine kommen, deren Ursache als ein Archetyp erscheint, in welchem die (objective) Realität der Idee wirklich enthalten ist. Es kann also in uns keine Idee, oder kein Bild irgend eines Dinges seyn, dessen Archetyp nicht irgendwo, sey es nun in uns selbst, sey es auſser uns, existirt, der alle ihre Realität wirklich enthält. Wenn nun eine Idee in mir ist, die so groſse vorgestellte Realität hat, daſs ich gewiſs weiſs, in mir sey nicht so viel Realität wirklich (formaliter oder eminenter) enthalten, ich selbst könne also auch nicht Ursache dieser Idee seyn, so folgt daraus nothwendig, daſs ich nicht allein in der Welt bin, sondern daſs Etwas noch existirt, welches die Ursache ist jener Idee; findet sich da-

Digitized by Google

gegen keine solche Idee in mir, so habe ich auch gar keinen Grund, irgend eines von mir verschiednen Dinges Existenz anzunehmen, da ich bei aller genauen Umsicht keines gefunden. Was nun die Ideen betrifft, die ich in mir vorfinde, so sehe ich, daſs die Ideen, die andre Menschen, oder Thiere, oder Engel vorstellen, leicht zusammengesetzt werden konnten aus den Ideen, die ich von mir selbst, von Gott und von den körperlichen Dingen habe, wenn es auch auſser mir gar keine Menschen, Thiere, Engel gäbe. Was nun von den übrig bleibenden Ideen die der körperlichen Dinge betrifft, so ist Vieles darin so verworren und unklar, daſs ich dafür keinen Urheber auſser mir anzunehmen habe, denn ist es falsch, d. h. stellt jene Idee kein wirkliches Ding vor, so weiſs ich, daſs sie von Nichts kommt, d. h. weil meiner Natur etwas mangelt, und sie nicht ganz vollkommen ist. Was aber in den Ideen der körperlichen Dinge klar und deutlich ist, davon konnte ich Manches der Idee meiner selbst entlehnt haben, z. B. die Bestimmungen Substanz, Dauer, Zahl u. s. f. Das Uebrige aber, woraus die Ideen der körperlichen Dinge bestehn, wie Ausdehnung Figur etc. kann freilich, da ich nur denkend bin, nicht formaliter in mir enthalten seyn, aber weil es nur Bestimmungen der Substanz, ich aber selbst Substanz bin, so scheint es, als könnten sie eminenter in mir enthalten seyn. Es bleibt also nur die Idee Gottes übrig, und ich habe nun zu untersuchen ob sie

Digitized by Google

Etwas ist, was ich nicht selbst hervorbringen kann. 4)

Unter Gott verstehe ich eine unendliche Substanz, die unabhängig, die höchste Intelligenz und allmächtig ist, und von welcher sowol ich, als auch alles Andre, was existirt, wenn es existirt, geschaffen ist. Weil wir nun die Idee Gottes, oder des höchsten Wesens in uns haben, so können wir mit Recht fragen, was die Ursache dieser Idee ist, denn wir finden, daſs sie so groſs ist, daſs sie nur von einem Wesen uns eingepflanzt seyn kann, welches die Fülle aller Perfectionen in sich hat, d. h. nur von einem wirklich existirenden Gotte. Auf die Frage, woher ich das Vermögen habe, eine vollkommnere Natur, als meine, zu denken, muſs ich immer darauf kommen, daſs ich es von Jemand habe, dessen Natur wirklich vollkommner ist. Alle Eigenschaften Gottes zeigen, je mehr ich sie betrachte, daſs die Idee von ihnen nicht von mir allein hervorgebracht seyn kann. Denn wenn gleich eine Idee von einer Substanz in mir seyn kann, weil ich selbst eine Substanz bin, so doch nicht die einer unendlichen Substanz, da ich endlich bin; eine solche kann nur durch eine wirklich unendliche Substanz in mir hervorgebracht seyn. Und man muſs nicht denken, daſs der Begrif des Unendlichen durch Abstraction und Negation gewonnen ist, so wie etwa Finsterniſs Negation (Abwesenheit) des Lichtes ist; vielmehr sehe ich, daſs das Unendliche mehr Realität enthält, als das End-

Digitized by Google

liche, und daſs darum der Begrif des Unendlichen gewissermaſsen früher in mir seyn muſs, als der des Endlichen. (Das Wort unendlich brauchen wir allein von Gott, weil in ihm allein nicht nur keine Grenzen erkannt werden, sondern wirklich keine sind, dann auch, weil wir bei den Dingen, die wir unbegrenzt nennen, nicht *positivè* erkennen, daſs sie keine Grenzen haben, sondern nur *negativè*, daſs ihre Grenzen nicht von uns gefunden werden können.) Da ich nun eine klare und bestimmte Idee von der unendlichen Substanz habe, und diese mehr objective Realität hat, als jede andere; so ist keine an der zu zweifeln ich weniger Ursache hätte. (Es ändert auch nichts, daſs ich Gott nicht ganz begreife, oder daſs noch Unzähliges in Gott ist, was ich nicht begreifen, ja, an was ich kaum mit meinen Gedanken reichen kann, denn es ist die Natur des Unendlichen, daſs es von mir, dem Endlichen, nicht vollkommen erfaſst werden kann; es genügt, dies zu wissen, und einzusehn, daſs Alles, was ich klar einsehe und was eine Realität enthält, und noch Unzähliges formaliter und eminenter in Gott enthalten ist, um die Idee, die ich von ihm habe, zu der allerwahrsten und allerdeutlichsten zu machen. Es ist allerdings nicht möglich, daſs ein endlicher Geist den unendlichen Gott ganz erfasse, das hindert aber nicht, seine Existenz einzusehen, so wie man wohl einen Berg berühren kann, ohne daſs man ihn mit seinen Händen umfaſst. Wenn man Gott undenkbar (unbegreiflich)

genannt hat, so ist dabei nur das erschöpfende Denken zu verstehn, nicht das unadäquate, welches in uns ist, und welches hinreicht, seine Existenz einzusehn. Dennoch aber ist klar, daſs die Idee vom Unendlichen, die wir haben, nicht etwa nur einen Theil desselben vorstellt, sondern wirklich das *ganze* Unendliche, in der Weise, wie es durch die menschliche Idee vorgestellt werden muſs, obgleich ohne Zweifel Gott oder eine andre intelligente Natur eine noch deutlichere Idee davon haben kann. Eben so zweifeln wir nicht, daſs der Nicht-Geometer die Idee des *ganzen* Dreiecks hat, wenn er es für eine Figur von drei Seiten erklärt, obgleich der Geometer in demselben Dreieck Vieles Andre erkennt, und in seiner Idee davon vieles hat, wovon jener nichts weiſs.) Es bleibt nun, da ich weiſs, daſs die Idee Gottes mir von Gott gekommen ist, nur übrig, zu untersuchen, auf welche Weise ich sie von Gott empfangen habe. Aus den Sinnen habe ich sie weder geschöpft, noch ist sie mir daraus unwillkührlich gekommen, wie die Ideen des Sinnlichen, denn diese entstehen durch Affection der äuſsern Sinnes-Werkzeuge; auch habe ich sie nicht erdichtet, denn ich kann ihr weder etwas abnehmen, noch etwas hinzufügen, so bleibt nichts übrig, als daſs sie mir *angeboren* ist, *eben so wie mir die Idee meiner selbst angeboren ist.* Der erste Beweis also, der für das Daseyn Gottes geführt werden kann, ist der, daſs wir die Idee Gottes in uns finden, und sie eine Ursache ihres Da-

Digitized by Google

seyns haben muſs. Es wird ferner aus meiner Unvollkommenheit und namentlich dem Wissen meiner Unvollkommenheit auf das Daseyn Gottes geschlossen. Denn da ich einige Vollkommenheiten erkenne, die mir mangeln, so folgt daraus, daſs ein Wesen existiren muſs, welches vollkommner ist als ich, und von dem ich abhänge, und von dem ich empfangen habe, was ich besitze. Denn wenn ich allein und unabhängig wäre, und alle meine Perſectionen von mir selber hätte, so hätte ich auch alle übrigen, die mir fehlen, von mir erhalten können, und wäre dann selbst unendlich u. s. w. wie Gott. Man kann sich auch nicht denken, daſs etwa mehre Ursachen zusammengewirkt hätten, um mich hervorzubringen, und ich von der einen die Idee einer, von der andern die einer andern Perfection Gottes erhalten hätte, so daſs allerdings alle existirten, aber zerstreut und nicht in Einem verbunden, denn die Einheit, Einfachheit oder Unzerlegbarkeit dessen, was in Gott ist, ist eine der vorzüglichsten Perfectionen, wovon ich eine Idee habe, und diese Idee konnte nur von einer Ursache mir kommen, welche zugleich Ursache war der Ideen der einzelnen Perfectionen. Der vorzüglichste aber und evidenteste Beweis für das Daseyn Gottes ist endlich der, welcher aus seinem Begrif folgt. Der Geist, indem er unter den verschiednen Ideen, welche er hat, eine bemerkt, die vorzüglichste von allen, die des vollkommensten Wesens, sieht, daſs sie nicht nur, wie

alle andern Ideen, die Möglichkeit der Existenz (d. h. zufällige Existenz) hat, sondern daſs sie nothwendige Existenz in sich schlieſst. Und so wie er daraus, daſs es in der Idee des Dreiecks liegt, daſs seine drei Winkel zwei Rechten gleich sind, weiſs, daſs es in jedem Dreieck sich so verhalte, so schlieſst er mit Nothwendigkeit daraus, daſs zum Begrif des vollkommensten Wesens die nothwendige Existenz gehöre, darauf, daſs es wirklich existirt. Keine einzige andere Idee, die er in sich findet, enthält die nothwendige Existenz, die Existenz aber ist von der Idee des höchsten Wesens ohne Widerspruch nicht zu trennen. Dies einzusehn hindern nur unsere Vorurtheile. Weil wir nämlich gewohnt sind, bei allen Dingen ihr Wesen (ihren Begrif) von ihrer Existenz zu unterscheiden, ferner weil wir uns oft nach unserer Willkühr Ideen machen, so geschieht es leicht, daſs wir bei der Betrachtung des höchsten Wesens zweifelhaft werden, ob die Idee desselben nicht auch eine solche willkührlich ersonnene sey, oder wenigetens eine solche, in deren Begrif die Existenz nicht liegt. Dieser Beweis ist wesentlich von dem des Thomas verschieden. Dieser schlieſst folgendermaſsen: „Die Einsicht in das, was das Wort Gott bedeutet, zeigt, daſs darunter verstanden wird, was als das Gröſste gedacht werden muſs; nun ist aber wirklich und in Gedanken seyn mehr, als in der Vorstellung allein, also existirt Gott nicht nur in der Vorstellung sondern auch in der That!“ Hier ist

Digitized by Google

der Fehler in der Schluſsform offenbar, denn es konnte nur geschlossen werden: Also muſs Gott vorgestellt werden als in der That existirend, daraus folgt aber noch nicht die Wirklichkeit seiner Existenz. Mein Beweis dagegen ist dieser: Wovon wir klar und deutlich einsehen, daſs es zu der wahren und unveränderlichen Natur eines Dinges, oder zu seinem Wesen, oder seiner Form gehört, das kann von ihm prädicirt werden. Nachdem wir nun untersucht haben, was Gott ist, fanden wir, daſs zu seiner wahren und unveränderlichen Natur die Existenz gehört; also können wir mit Recht von Gott die Existenz prädiciren. — Hier geht der Schluſs richtig vor sich. Es kann aber der Obersatz nicht bestritten werden, da schon oben zugestanden, daſs, was klar und deutlich erkannt wird, wahr sey, es bleibt daher nur der Untersatz übrig, in welchem eine zwiefache Schwierigkeit allerdings sich findet.... Die erste, oben (pag. 171.) angedeutete, wird beseitigt, wenn man bedenkt, daſs zum Begrif aller andern Dinge nur mögliche, zum Begrif Gottes nothwendige Existenz gehört, und darum aus ihrem Begrif folgt, daſs sie existiren können, aus seinem, daſs er nothwendig existirt, die zweite, indem man bedenkt, daſs jede fingirte d. h. willkührlich zusammengesetzte Idee auch wieder vom Geist getheilt werden kann in ihre Bestandtheile, und daſs also, was er nicht so zerlegen kann, auch nicht von ihm zusammengesetzt ist. — Wollte man nun auf ähnliche

Weise die Existenz eines allervollkommensten körperlichen Wesens beweisen, so hätte der Beweis keine Kraft, denn da bei Betrachtung der Idee des Körpers sich darin keine Kraft, sich selbst hervorzubringen, findet, so folgt, daſs zur Natur eines Körpers, sey er auch der vollkommenste, nothwendige Existenz nicht gehört. Wenn wir aber aufmerksam untersuchen, ob dem höchsten Wesen Existenz zukommt, und was für eine, so werden wir klar und deutlich einsehen, erstlich daſs ihm wenigstens eine mögliche Existenz zukommt, wie allen andern Dingen, von denen wir eine klare und bestimmte Idee haben, selbst denen, welche durch eine Fiction hervorgebracht werden. Ferner, weil wir seine Existenz auch nicht möglich denken können, ohne zugleich, rücksichtlich seiner unbegrenzten Macht, ihm zuzuschreiben, daſs es durch eigne Kraft existiren kann, so werden wir daraus schlieſsen, daſs es wirklich existirt und von Ewigkeit existirt hat. Denn es ist offenbar, daſs was den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, immer existirt. So sehen wir denn, daſs in der Idee des vollkommensten Wesens die nothwendige Existenz enthalten ist, nicht durch eine Fiction unseres Verstandes, sondern weil die Existenz zu seiner ewigen und unveränderlichen Natur gehört. Allerdings werden Viele diesen Beweis, weil sie nicht auf Alles darin achten, für ein Sophisma halten, weil aber nur zwei Arten möglich sind, das Daseyn Gottes zu beweisen, erstlich

nämlich, indem man von seinen Wirkungen, dann aber, indem man von seinem Begrif ausgeht, und die Beweise der ersten Art oben gegeben sind, so durfte der andre nicht übergangen werden. Daraus also, daſs Gott nicht ohne Existenz gedacht werden kann, folgt, daſs er wirklich existirt, nicht weil mein Denken dies nothwendig macht, sondern weil die Nothwendigkeit der Sache, d. h. der Existenz Gottes mich so zu denken zwingt, denn es steht mir nicht frei Gott ohne Existenz zu denken wie etwa ein Pferd mit oder ohne Flügel. 5)

Die Frage, ob Gott existire, ist von der gröſsten Wichtigkeit, weil, ehe sie beantwortet ist, man keiner Sache gewiſs seyn kann, denn da der Geist deſs eingedenk ist, daſs es vielleicht seine Natur ist, in allen Dingen zu irren, auch darin was ganz evident ist, so muſs mit Recht an Allem gezweifelt werden, und auf jede Gewiſsheit verzichtet, ehe man den Urheber seines Daseyns erkannt hat. Mit dem Beweise für das Daseyn Gottes aus seinem Begrif ist zugleich seine Beschaffenheit bekannt; indem wir nämlich auf die uns angeborne Idee Gottes reflectiren, sehn wir, daſs er ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle alles Guten und Wahren, Schöpfer aller Dinge ist, kurz alles das in sich hat, worin wir eine unendliche Eigenschaft, die durch keine Unvollkommenheit beschränkt ist, klar erkennen. Wenn nun aber Gott allein die wahre Ursache ist von Allem, was ist, oder seyn

kann, so ist offenbar, daſs wir den besten Weg beim Philosophiren einschlagen, wenn wir versuchen aus der Erkenntniſs Gottes alle, von ihm geschaffnen Dinge abzuleiten, um so die vollkommenste Erkenntniſs, nämlich die der Wirkungen aus den Ursachen, zu erlangen. Dabei werden wir uns der Vorsicht bedienen müssen, daſs wir stets der Unendlichkeit Gottes und unserer Endlichkeit eingedenk sind. Die erste Eigenschaft Gottes, welche hier in Betracht kommt, ist, daſs er wahrhaft ist, und der Geber alles Lichtes, so daſs es in Widerspruch wäre, wenn er uns täuschte, oder wenn er wirkliche und eigentliche Ursache der Irrthümer wäre, welchen wir uns unterworfen finden, denn wenn auch Betrügen-können wie ein Beweis von Klugheit erscheinen könnte, so ist doch Betrügen-wollen ein Beweis von Bosheit. Daraus folgt, daſs unsere Vernunft, oder das Vermögen, zu erkennen, welches uns von Gott gegeben ist, nie ein Object erfassen kann, welches nicht wahr wäre, sofern es von ihr erfaſst wird, d. h. sofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott wäre mit Recht ein Betrüger zu nennen, wenn er uns eine so verkehrte Vernunft gegeben, welche das Falsche für wahr hält. Und so ist jener absolute Zweifel aufgehoben (mit welchem wir anfingen, weil wir nicht wuſsten, ob wir nicht auch in dem irren, was uns am meisten evident ist). Und auch alle übrigen Ursachen zu zweifeln, werden durch dies gefundene Princip leicht gehoben. Und

so sehe ich, daſs die Wahrheit und Gewiſsheit jeder Erkenntniſs von der Erkenntniſs des wahrhaften Gottes abhängt, so daſs, ehe ich ihn erkannt, ich von keinem Dinge Etwas wissen kann. Daſs es kein Cirkel ist, wenn man einerseits sagt, daſs wir, nur weil Gott ist, wissen, daſs Alles wahr ist, was wir klar und deutlich erkennen, andererseits aber, daſs Gottes Existenz aus der klaren und deutlichen Idee von ihm erhelle, ist leicht nachzuweisen. Es muſs nämlich das unmittelbare Wissen von dem vermittelten unterschieden werden. Das Wissen von einzelnen Begrifen, so wie das von der eignen Existenz geschieht durch jenes erste unmittelbare Erkennen, welches immer dem, durch Beweise vermittelten vorhergeht, und uns Allen angeboren ist. Wo nun gesagt ward, daſs nichts sicher gewuſst werden kann, ehe man von der Existenz Gottes überzeugt ist, ist bloſs von den letztern Erkenntnissen die Rede, d. h. von denen, welche Schluſssätze sind, deren wir uns erinnern können, ohne des ganzen Ganges des Beweises bewuſst zu seyn. — So lange ich Etwas klar und deutlich erkenne, so lange weiſs ich auch, daſs es wahr ist, aber ich kann nicht immer die betrachtete Sache gleich scharf im Auge behalten, und ich erinnere mich eines Urtheils, das ich (damals mit allen bewegenden Gründen) gefällt habe, ohne mir aller bewegenden Gründe bewuſst zu seyn. In diesem Falle könnten nun, wenn ich nicht die Gewiſsheit hätte, daſs Gott ist, leicht Gründe an-

geführt werden gegen jenes Urtheil, und ich könnte nie von einem Dinge rechte Sicherheit und Gewiſsheit haben. So z. B. bin ich eines geometrischen Satzes nur gewiſs, so lange ich auf den ganzen Gang des Beweises achte, sobald ich diesen auſser Acht lasse, könnte mir sogleich die Frage kommen, ob ich nicht auch in dem Sichersten mich irre, — wenn ich nicht wüſste, daſs ein wahrhafter Gott existirt. Sobald ich aber einsah, daſs Gott existirt, und daſs er kein Betrüger ist, und daraus schloſs, daſs Alles, was ich klar und deutlich einsehe gewiſs ist, auch wenn ich nicht der beweisenden Gründe eingedenk bin, sondern mich nur erinnere, daſs ich sie einmal eingesehen habe, so kann kein Grund angeführt werden, der mich mehr zweifeln lieſse. Jener scheinbare Cirkel ist also dieser: Zuerst ist uns gewiſs, daſs Gott existirt, weil wir nämlich dabei der beweisenden Gründe eingedenk sind. (Diese Erkenntniſs ist eine solche, von der wir sagen müssen, daſs es dem menschlichen Geiste von der Natur eingeprägt ist, so oft wir etwas klar und deutlich einsehen, es für wahr zu halten.) Nachher ist es zu jeder sichern Erkenntniſs hinreichend, daſs wir eine Sache klar und deutlich erkannt haben, und dabei der Existenz des nicht täuschenden Gottes gewiſs sind. 6)

Unter Substanz können wir nichts Anderes verstehen, als Etwas, was so existirt, daſs es zu seiner Existenz keines Andern bedarf. Und zwar

kann nur eine Substanz gedacht werden, die wirklich gar keines anderen Dinges bedarf, nämlich Gott. Von allen anderen wissen wir, daſs sie nur vermittelst der göttlichen Mitwirkung existiren können. So kommt also der Name Substanz nicht Gott und den andern Substanzen in gleichem Sinne zu, d. h. man kann mit diesem Worte keine deutliche Vorstellung verbinden von Etwas, was Gott und den Creaturen gemeinschaftlich zukäme. Diejenige Substanz, von der wir wissen, daſs sie die allervollkommenste ist, und in der wir Nichts wahrnehmen, was einen Mangel oder eine Begrenzung in sich schlieſst, nennen wir Gott. Gott ist also die unendliche Substanz. Diese unendliche Substanz hat ihren Grund in sich selbst, ist Ursache ihrer selbst. Man kann dies zunächst negativ verstehen, so nämlich, daſs Gott keine Ursache habe; aber wenn wir nach dem Grunde seines Bestehens fragen, nach der Ursache, die ihn erhält, so sehen wir, daſs seine Macht diese Ursache ist und sagen er ist *a se* im positiven Sinne. Wenn man nun gleich es nicht nöthig hat, ihn die hervorbringende Ursache seiner selbst zu nennen, um nicht über Worte zu streiten, so muſs doch, da sein Seyn von sich selbst, d. h. ohne äuſsere Ursache, nicht nur einen negativen Sinn hat, sondern sich auf seine positive Macht gründet, in ihm ein ähnliches Verhältniſs gedacht werden, wie das der hervorbringenden Ursache zu ihrer Wirkung. Die Einwürfe, die man machen könnte, daſs die Ursache der Zeit

nach vor der Wirkung, treffen nicht, denn die Vernunft sagt das gar nicht, vielmehr ist die Ursache als Ursache nur so lange, als sie die Wirkung hervorbringt, ist also nicht eher als diese. Daher, weil Gott es ist, der sich selbst erhält, wird er nicht unpassend Ursache seiner selbst genannt, denn die Existenz in einer Zeit ist von der, in der folgenden, geschieden, und diese findet nur bei immer neuer Hervorbringung Statt, (daher erhalten so viel als von neuem wirken.) Die geschaffenen Substanzen, nämlich sowol die körperliche, als auch der Geist, d. h. die denkende Substanz, kann man unter den gemeinschaftlichen Begrif fassen, daſs sie Dinge sind, die zu ihrer Existenz nur der Mitwirkung Gottes bedürfen. Die Substanz kann aber zuerst nicht dadurch allein percipirt werden, daſs sie existirt, weil ihre Existenz als solche uns nicht afficirt, wir erkennen sie aber leicht aus jedem ihrer Attribute, nach dem allgemeinen Grundsatz, daſs Nichts keine Attribute oder Eigenschaften hat. Daraus, daſs ein Attribut da ist, schlieſsen wir, daſs nothwendig auch ein Ding, oder eine Substanz da ist, dem es zugeschrieben werden kann. Es kann nun zwar aus jedem Attribut die Substanz erkannt werden, aber eines ist jeder Substanz vorzügliches Attribut, welches ihre Natur und ihr Wesen bildet, und auf welches alle andere sich gründen und bezogen sind. Nämlich die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe bildet das Wesen der körperlichen Substanz, und das Denken die Natur der

denkenden Substanz. Denn alles Andere, was vom Körper prädicirt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Weise der Ausdehnung, so wie Alles was wir im Geiste finden, nur verschiedne Modificationen des Denkens; diese Modificationen sind nicht denkbar ohne die Attribute, deren Modificationen sie sind, wohl aber die Attribute ohne die Modificationen. So kann z. B. Figur nur an einem Ausgedehnten, Bewegung nur in einem ausgedehnten Raum, eben so Vorstellung, Empfindung, Wille nur in einem Denkenden gedacht werden u. s. f.

Eine Substanz, der unmittelbar das Denken angehört, heiſst Geist, eine Substanz, die unmittelbar Substrat der Ausdehnung ist, oder solcher Accidenzen, welche Ausdehnung voraussetzen, z. B. Figur etc., heiſst Körper. Denken und Ausdehnung können betrachtet werden als das Wesen der intelligenten und körperlichen Sustanz constituirend.... Ja, wir denken leichter die ausgedehnte oder denkende Substanz, als die Substanz allein, abgesehn davon, daſs sie denkend oder ausgedehnt ist. Es ist nämlich schwierig, den Begrif der Substanz von denen des Denkens und der Ausdehnung zu trennen, welche von jenem nur in der Vorstellung verschieden sind (Verschiedenheit nur in der Vorstellung findet Statt zwischen der Substanz und einem solchen Attribut, ohne welches sie selbst nicht gedacht werden kann, was daraus erhellt, daſs wir

von ihr ohne jenes Attribut keine klare und deutliche Idee haben können.)

So können wir also zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben, eine von der denkenden erschaffenen Substanz, und die andere von der körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens von denen der Ausdehnung genau unterscheiden, eben so wie wir auch eine klare und bestimmte Idee von der unerschaffnen und unabhängigen denkenden Substanz haben, d. h. von Gott. — Wirklicher Unterschied findet Statt zwischen zwei oder mehreren Substanzen, und zwar wissen wir, daſs diese von einander verschieden sind, wenn eine ohne die andere klar und deutlich erkannt werden kann. Denn weil ich weiſs, daſs Alles, was ich klar und bestimmt erkenne, von Gott so gemacht werden kann, wie ich es erkenne, so ist es genug, daſs ich eine Sache ohne die andere klar und bestimmt erkenne, um zu wissen, daſs sie von einander verschieden sind, weil sie wenigstens von Gott getrennt werden können. Nun erkennen wir aber, daſs der Geist d. h. die denkende Substanz ohne Körper, d. h. ausgedehnte Substanz, und umgekehrt gedacht werden kann, es sind also die denkende und ausgedehnte Substanz wirklich verschieden. (Es ist zu bemerken, da hier die Macht Gottes als den Beweis gebend angeführt ward, daſs dies nur der bequemern Ordnung wegen geschah, es ist gleichgültig für die Erkenntniſs der Verschiedenheit zweier

Substanzen, durch welche Macht sie getrennt werden können.) Diese Verschiedenheit erhellt denn auch daraus, daſs der Geist vollständig gedacht werden kann, ohne die Attribute oder Bestimmheiten der körperlichen Substanz, dagegen wiederum der Körper ohne die Attribute, welche zum Geist gehören. — Und zwar ist dies Verhältniſs so, daſs nicht nur ohne die Attribute des Körpers der Geist erkannt wird, sondern, daſs der Geist in sich die Negation der Attribute des Körpers ist, denn das ist das Wesen der Substanzen, daſs sie sich gegenseitig negiren. Da nun das Wesen des Geistes nur Denken, das Wesen des Körpers nur Ausdehnung ist, so folgt daraus, daſs Körper und Geist ganz verschieden sind, da Denken und Ausdehnung nichts gemein haben (sich entgegengesetzt sind). Wo es sich um solche Attribute handelt, welche das Wesen von Substanzen constituiren, da ist ihre Verschiedenheit an und für sich Entgegensetzung. Was den Einwand betrifft, daſs der Geist etwa ein Modus des Körpers seyn könnte, so ist zu bemerken, daſs, obgleich die Substanz ohne ihren Modus gedacht werden kann, so doch nicht er ohne sie; wenn nun aber selbst die Gegner zugeben, daſs man an der Existenz des Körpers zweifeln könne, ohne auch an der des Geistes zu zweifeln, so folgt daraus, daſs der Geist ohne den Körper gedacht werden, also nicht sein Modus seyn kann. 7)

Um also recht zu philosophiren und die Er-

kenntniſs aller erkennbaren Dinge zu erlangen, hat man erstlich alle Vorurtheile abzulegen, d. h. sich zu hüten, daſs man Nichts gelten lasse, ehe man es geprüft und von Neuem für wahr erkannt hat. Dann hat man auf die Begrife in uns selbst zu achten, und welche derselben wir klar und deutlich einsehen, nur die für wahr zu halten. Da ist nun die erste Erkenntniſs, daſs wir existiren, so weit unser Wesen im Denken besteht, dann, daſs ein Gott existirt, von dem wir abhängen, und daſs durch die Betrachtung seiner Eigenschaften die Wahrheit der übrigen Dinge gefunden werden könne, weil er ihre Ursache, endlich, daſs auſser der Idee unserer selbst und Gottes noch andere Ideen in uns sind, ... obgleich wir noch nicht wissen, woher. — Hierin wären in kurzen Worten die vorzüglichen Principien der menschlichen Erkenntniſs enthalten. 8) —

§. 17.

Die Naturphilosophie des Cartesius.

Obgleich ein Jeder von der Existenz der körperlichen Dinge überzeugt ist, so ist dennoch, weil sie von uns bezweifelt und als ein Vorurtheil unserer Kindheit angesehn ward, es nothwendig, die Gründe aufzusuchen, wodurch wir dessen gewiſs werden. Was wir empfinden, kommt ohne Zweifel von einem Gegenstande her, der von unserem Geiste verschieden ist. Denn wir haben es nicht in unserer Gewalt, Eines mehr als das Andere zu

Digitized by Google

empfinden, sondern dies hängt von dem Gegenstande ab, der unsere Sinne afficirt. Man kann fragen, ob dies, was uns afficirt, Gott ist, oder Etwas, das von Gott verschieden? Wir fühlen nun, oder vielmehr vom Sinn veranlaſst, erkennen wir klar und bestimmt eine Materie, die in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt, deren Theile verschiedne Gestalt haben und sich verschieden bewegen, und bewirken, daſs wir verschiedne Empfindungen haben, von Farben, Geruch, Schmerz etc. Wenn nun Gott unmittelbar unserem Geiste die Idee jener ausgedehnten Materie gäbe, oder wenn er machte, daſs sie in uns erregt würde, durch irgend ein Ding, welches nicht ausgedehnt, bewegt etc. wäre, so müſste man ihn durchaus für einen Betrüger halten. Denn wir erkennen ja das, was solche Idee in uns erregt, für etwas von Gott und von unserm Geiste (uns selbst) Verschiedenes, glauben auch, es klar einzusehn, daſs diese Idee uns gekommen ist von äuſsern Gegenständen, welchen sie ganz ähnlich ist. Da es nun, wie bereits gezeigt ist, dem Wesen Gottes widerstreitet, daſs er ein Betrüger ist, so folgt daraus, daſs eine Materie, die nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, und alle die Eigenschaften hat, von denen wir einsehn, daſs sie einem ausgedehnten Dinge zukommen, wirklich existirt. Dieses ausgedehnte Ding nun ist es, das wir Körper oder Materie nennen. Mit derselben Sicherheit kann man schlieſsen, daſs ein Körper mit unserm Geiste enger verknüpft sey

als alle andern, weil wir nämlich sehen, daſs oft Schmerzen und andere Empfindungen uns unvorhergesehn kommen, von denen unser Geist weiſs, daſs sie nicht in ihm allein ihren Grund haben, noch auch ihm, sofern er denkend ist, angehören, sondern nur deswegen, weil er mit einem ausgedehnten Dinge verbunden ist, welches der menschliche Körper genannt wird. Das Weitere gehört nicht hierher, nur muſs hier bemerkt werden, daſs die Sinneswahrnehmungen uns nur die Beziehungen der Gegenstände auf das Compositum von Geist und Körper anzeigen, nicht aber, wie die Gegenstände an sich beschaffen sind. Dies muſste vorausgeschickt werden, um aus den Sinnen stammende Vorurtheile ablegen, und bloſs der Vernunft folgen zu können. Wenn wir dies thun, so sehen wir, daſs die Natur der Materie, oder der Körper im Allgemeinen in nichts Anderm besteht, als nur darin, daſs sie *ausgedehnt* sind in Länge, Breite und Tiefe. Denn es ist sehr wohl möglich, daſs sie nicht so sind, wie sie den Sinnen erscheinen, da diese oft täuschen, aber das ist gewiſs in ihnen wahr, was ich klar und deutlich erkenne, d. h. Alles das, was dem Gegenstande der reinen Mathematik zukommt. Ich bekenne darum, daſs ich kein anderes Wesen der körperlichen Dinge anerkenne, als jenes Theilbare, der Figur fähige, Bewegliche, was die Geometer Gröſse nennen, und zum Object ihrer Demonstrationen haben, und daſs ich deswegen auch nichts Anderes dabei betrachte, als ihre

Theilung, Gestalt und Bewegung, wobei ich Nichts für wahr annehme, als das, was aus den allgemeinen unbezweifelbaren Grundsätzen so evident gefolgert werden kann, daſs es als mathematische Demonstration angesehn werden kann. Und weil daraus alle Phänomene der Natur sich erklären lassen, so glaube ich, daſs es keiner andern Principien für die Physik bedarf. Alle andern Beschaffenheiten kann der Körper verlieren, man kann von allem, was die Sinne in ihm wahrnehmen, abstrahiren, so, daſs er dennoch bleibt, woraus folgt, daſs von jenen Eigenschaften sein Wesen nicht abhängig ist. Man kann nun besonders aus zwei Gründen daran zweifeln, daſs das Wesen des Körpers nur in der Ausdehnung bestehe. Der eine ist, daſs Viele glauben, einige Körper könnten sich so ausdehnen oder verdichten, daſs jene, die verdünnten, mehr Ausdehnung hätten, als diese, und so unterscheiden denn Einige sehr scharfsinnig die Substanz des Körpers von seiner Gröſse, und seine Gröſse von seiner Ausdehnung. Was nun die gröſsere Ausdehnung und Verdichtung betrifft, so muſs Jeder, der nur annimmt, was er klar erkannt, zugeben, daſs diese nur darin besteht, daſs die Gestalt geändert wird, indem nämlich die Körper dichter werden, dadurch, daſs die Zwischenräume, die mit andern Körpern erfüllt sind, sich verkleinern. So ist z. B. die Ausdehnung des mit Wasser gefüllten Schwammes nicht gröſser, als wenn er trocken und zusammengedrückt ist, sondern

seine Poren sind erweitert. Auch bei denjenigen Körpern, bei welchen wir, wenn sie sich ausdehnen, keine gröſser werdende Poren und keinen andern in sie hineindringenden Körper sehen, ist es der Vernunft weniger gemäſs, etwas Unbegreifliches zur Erklärung anzunehmen, als aus der Verdünnung auf Poren in ihnen zu schlieſsen, und auf einen andern Körper, der sie erfüllt, ob wir gleich diesen Körper nicht sinnlich wahrnehmen. — Eben so ist die Gröſse nur in unserer Vorstellung von der ausgedehnten Substanz verschieden und zu trennen, eben so wie die Anzahl von den Dingen, deren Anzahl sie ist. In der Wirklichkeit kann Nichts von der Gröſse oder Ausdehnung genommen werden, ohne es zugleich der ausgedehnten Substanz zu nehmen, und umgekehrt, die Substanz nicht vermindert werden, ohne ihre Gröſse zu vermindern. Der andere Zweifel ist dieser, daſs, wo nur Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe sey, wir nicht von Körpern zu sprechen pflegen, sondern nur von Raum. In der That aber unterscheiden sich Raum oder innerer Ort, und die in ihm enthaltene körperliche Substanz gar nicht, sondern nur unserer Vorstellung nach. Denn in der That ist die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum bildet, auch das Wesen des Körpers. Aber darin ist der Unterschied, daſs wir sie im Körper im Einzelnen (Besondern) betrachten, und glauben, mit jeder Veränderung des Körpers ändere sie sich auch. Beim Raum

aber geben wir der Ausdehnung eine allgemeine Bedeutung, so daſs, wenn der Körper, der den Raum erfüllt, sich ändert, man keine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes annimmt, sondern glaubt, diese sey unverändert geblieben, so lange sie nur dieselbe Gröſse und Figur behält, und dieselbe Lage zwischen den äuſsern Körpern, nach welchen wir den Raum bestimmten. Es ist ein Unterschied bloſs in der verschiednen Vorstellungsweise. Wenn z. B. ein Stein aus dem Orte entfernt wird, in welchem er war, so glauben wir, daſs auch seine Ausdehnung nicht mehr da ist, da betrachten wir sie (als seine,) im Einzelnen, als von ihm untrennbar, aber die Ausdehnung des Raumes, in dem er war, meinen wir, die bleibe, und sey dieselbe, obgleich der Ort jenes Steines nun von Holz oder Wasser od. dgl. eingenommen oder auch leer geblieben ist. Hier betrachten wir die Ausdehnung im Allgemeinen (als Abstractum) und sagen, dieselbe habe der Stein, das Holz u. dgl., wenn nur dieselbe Gröſse und Figur und dieselbe Lage zwischen den, jenen Raum bestimmenden Körpern, bleibt. Daſs es einen völlig leeren Raum, in welchem keine Substanz ist, nicht geben kann, ist offenbar, da die Ausdehnung des Raumes von der Ausdehnung des Körpers nicht verschieden ist. Denn da nur daraus, daſs der Körper in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, wir mit Recht schlieſsen, daſs er eine Substanz ist, da Nichts keine Ausdehnung haben kann, so muſs,

auch vom sogenannten leeren Raum gesagt werden, daſs, da in ihm Ausdehnung, nothwendig auch eine Substanz in ihm ist. Wenn man darum fragte, was wohl geschähe, wenn Gott alle körperliche Substanz, die sich in einem Gefäſs befindet, vernichtete, und keine andere an ihre Stelle treten lieſse?, so muſs man erwidern, daſs damit die Seiten des Gefäſses sich berühren würden, denn wenn zwischen zwei Körpern Nichts in der Mitte liegt, so berühren sie sich, und es ist ein Widerspruch, daſs zwischen ihnen eine Trennung, ein Zwischenraum sey, und dieser Nichts sey. Denn Zwischenraum ist nur eine Art der Ausdehnnng, kann also ohne ausgedehnte Substanz nicht seyn. Daraus folgt denn, daſs kein Theil der körperlichen Substanz ein Mal mehr Raum einnehmen kann, als das andre Mal, und also nicht auf andre Weise sich ausdehnen, als oben explicirt ward, ferner, daſs nicht mehr Materie in einem Gefäſs seyn kann, wenn es mit Blei oder Gold, als wenn es mit Luft gefüllt ist, und für leer gehalten wird. Daraus sehen wir denn auch, daſs es keine Atome geben kann, d. h. Theile der Materie, welche nicht mehr getheilt werden können. Denn wenn doch auch diese, so klein sie gedacht werden mögen, nothwendig ausgedehnt sind, so können wir sie doch in Gedanken wiederum theilen, d. h. sie für theilbar erkennen. Sogar wenn wir uns vorstellen, Gott hätte gewollt, daſs ein Theilchen der Materie nicht mehr getheilt werden könnte, so wird es

doch nicht eigentlich untheilbar genannt werden können; denn jene Unmöglichkeit wird sich bloſs auf die Geschöpfe beziehn, sich selbst wird Gott die Möglichkeit des Theilens nicht genommen, d. h. seine eigne Macht beschränkt, haben. Es folgt ferner, daſs die Welt, oder die Gesammtheit der körperlichen Substanz keine Grenzen ihrer Ausdehnung hat; es kann deswegen auch die Materie des Himmels keine andere seyn, als die der Erde, und wenn es auch unendlich viele Welten gäbe, so müſsten sie alle aus einer und derselben Materie bestehen, und wären eben deswegen auch nicht viele, sondern eine, denn es ist offenbar, daſs jene Materie, deren Wesen nur in der Ausdehnung besteht, alle nur denkbaren Räume, worin jene Welten seyn könnten, besetzt hat, und in uns sich nicht die Idee irgend einer andern Materie findet. 9)

Die Materie ist also im ganzen Universum eine und dieselbe, und ist eben nichts Andres, als ein Ausgedehntes. Alle Veränderung nun und alle Verschiedenheit der Formen hat seinen Grund nur in der Bewegung. Bewegung ist, wie sie gewöhnlich genommen wird, diejenige Thätigkeit, wodurch ein Körper aus einem Ort in den andern tritt. Dann kann man von jedem Dinge sowol sagen, daſs es sich bewegt, als daſs es ruht. Z. B. wenn Jemand in einem Schiff sitzt, welches den Hafen verläſst, so glaubt er sich zu bewegen in Rücksicht auf die Ufer, er bewegt sich aber nicht

in Rücksicht auf die Theile des Schiffes. Und von diesem müſste man, weil wir gewöhnlich unter Bewegung eine Thätigkeit verstehn, unter Ruhe aber Mangel an Thätigkeit, eigentlich sagen, er ruhe, weil er keine Thätigkeit in sich findet. Wenn wir aber nicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgen, sondern der Wahrheit nach untersuchen, was unter Bewegung zu verstehen sey, wenn man damit einen bestimmten Begrif verbinden will, so muſs man sagen, daſs sie ist: Die Versetzung eines Theiles der Materie, oder eines Körpers, aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend betrachtet werden, in die Nachbarschaft anderer. V e r s e t z u n g, sage ich, und nicht Thätigkeit oder Vermögen des Versetzens, um zu zeigen, daſs die Bewegung immer Etwas im Bewegten und nicht im Bewegenden ist (Etwas was gewöhnlich nicht gehörig unterschieden wird), und daſs sie nicht Etwas für sich ist, sondern lediglich eine Modification, eine Zustandsweise des Bewegten, eben so wie Figur die des gestalteten, und Ruhe die des ruhenden Körpers. Es ist nur ein Vorurtheil, daſs zur Bewegung mehr Thätigkeit gehöre, als zur Ruhe. Dies erhellt, wenn wir bedenken, daſs es nicht nur um ruhende Körper zu bewegen, sondern auch, um sie in der Bewegung zu hemmen, der Anstrengung bedarf. Es ist offenbar, daſs es eine Bewegung auſser dem bewegten Körper nicht gibt und Bewegung und Ruhe also nur verschiedne Zustandsweisen des

Körpers sind. Aus der gegebnen Definition folgt, daſs die Entfernung der Körper in der Bewegung eine gegenseitige ist, wenn ein Körper vom andern entfernt wird, so auch dieser von jenem, in jedem ist daher dann eben so viel Bewegung, als im andern (nur daher, daſs wir einen als ruhend betrachten, kommt es, daſs wir die Bewegung bloſs in einen der beiden setzen). — Jede Bewegung eines Körpers kann als eine aus mehrern zusammengesetzte angesehn werden, im eigentlichen Sinn aber ist sie nur eine einzige Bewegung. Daraus, daſs es keinen Raum ohne Körper gibt, und in jeden Ort, der von einem Körper verlassen wird, ein anderer tritt, folgt, daſs bei jeder Bewegung ein ganzer Kreis von Körpern bewegt wird, so nämlich, daſs wenn ein Körper den andern aus seinem Orte vertreibt, dieser wieder einen andern verdrängt u. s. f. bis der letzte an den Ort des erstbewegten Körpers tritt. 10)

Was nun die Ursache der Bewegung betrifft, so ist diese eine doppelte. Die allgemeine und primäre Ursache derselben ist Gott, welcher am Anfange die Materie mit Ruhe und Bewegung schuf, und noch itzt eben so viel Ruhe und Bewegung, als er in sie gesetzt hat, in ihr erhält. Denn obgleich die Bewegung, wie gezeigt, nur ein Modus an den Körpern ist, so hat sie doch ihre bestimmte Quantität; es läſst sich leicht nachweisen, daſs diese, wenn sie auch in den einzelnen Dingen sich ändert, im Ganzen dieselbe ist. Das folgt auch

Digitized by Google

schon aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Denn wir wissen, daſs es eine Eigenschaft Gottes ist, nicht nur unveränderlich zu seyn, sondern auch auf möglichst unveränderliche Weise zu wirken, so daſs (mit den scheinbaren Ausnahmen, die sich auf die Offenbarung beziehn) wir in ihm keine Veränderung voraussetzen dürfen, um ihn nicht so, einer Unbeständigkeit zu beschuldigen. Es folgt daraus, daſs es der Vernunft am meisten gemäſs ist, daraus, daſs Gott bei der Erschaffung der Theile der Materie sie verschieden bewegt hat, und itzt noch eben so jene ganze Materie erhält, auch zu folgern; er erhalte in ihr immer gleich viel Bewegung. — Aus dieser Unveränderlichkeit Gottes lassen sich nun einige Gesetze der Natur folgern, welche die secundären Ursachen der Bewegung sind (d. h. diejenigen, durch welche in den einzelnen Körpern verschiedne Bewegungen gewirkt werden).

1. Jedes Ding bleibt, so viel an ihm selbst ist, immer in demselben Zustande, und ändert sich nie ohne äuſsere Ursachen.

2. Jeder Theil der Materie für sich betrachtet, strebt niemals, nach irgend einer krummen Linie sich zu bewegen, sondern nur in gerader Linie, obgleich viele, durch andre Körper gezwungen, davon abweichen und so den oben erwähnten Kreis bilden. Dieses Gesetz folgt wie das vorhergehende aus der Unveränderlichkeit Gottes und der Ein-

fachheit der göttlichen Thätigkeit, wodurch Gott die Bewegung in der Materie erhält.

3. Wenn ein bewegter Körper dem andern begegnet, so wird er, wenn er weniger Kraft hat, seine gerade Richtung fortzusetzen, als der andere, um ihm zu widerstehen, seine Bewegung behaltend, nur ihre Richtung ändern, indem er sich zur entgegengesetzten Seite hin wendet, — hat er aber mehr Kraft, so wird er den andern Körper mit bewegen, und so viel Bewegung er ihm mittheilt, so viel verliert er selbst. Auch dieses Gesetz folgt aus der Unveränderlichkeit Gottes. Denn da Alles mit Körpern erfüllt ist, und dennoch die Bewegung eines jeden Körpers stets nach der geraden Linie strebt, so ist offenbar, daſs Gott bei der Schöpfung der Welt nicht nur ihren verschiednen Theilen verschiedne Bewegung gegeben, sondern auch gemacht hat, daſs einer dem andern seine Bewegung mittheilen kann, so daſs er, indem er die Welt in derselben Thätigkeit und mit denselben Gesetzen erhält, mit welchen er sie schuf, auch ihre Bewegung erhält, nicht so, daſs sie immer an denselben Theilen der Materie haften bleibt, sondern daſs sie von einem zum andern, je nachdem sie sich begegnen, übergeht. — An diese drei Grundgesetze werden dann sieben Regeln angeknüpft über die Art, wie ein Körper dem andern seine Bewegung mittheilt. —

Die verschiedene Beweglichkeit der Theile

eines Körpers gegen einander bildet den Unterschied zwischen festen und flüssigen Körpern. 11)

Da nun so einige Principien der sinnlichen Dinge gefunden sind, welche nicht aus den Vorurtheilen der Sinne, sondern aus der Vernunft so abgeleitet wurden, daſs man an ihrer Wahrheit nicht zweifeln kann, so muſs nun untersucht werden, ob aus ihnen allein alle Naturerscheinungen erklärt werden können, und dabei muſs man von dem Allgemeinsten anfangen, wovon alles Uebrige abhängt, nämlich von der Construction der ganzen sichtbaren Welt. Um darüber richtig zu philosophiren, ist besonders zweierlei zu beobachten, erstlich, daſs wir, in Rücksicht auf Gottes unendliche Macht und Güte, nie fürchten, seine Werke für zu groſs, und zu schön, und zu vollkommen zu halten, sondern vielmehr uns nur davor hüten, daſs wir, indem wir etwa Beschränkungen in ihnen voraussetzen, zu gering von ihnen denken, zweitens, daſs wir nicht zu anmaſsend von uns selbst denken. Dies würde nicht nur dann geschehn, wenn wir der Welt Grenzen setzen wollten, die uns weder durch die Vernunft noch die Offenbarung bekannt sind, als wenn die Macht unserer Gedanken weiter reichte, als das, was Gott wirklich gethan hat, — sondern besonders dann wenn wir uns einbildeten, die Dinge seyen von ihm nur unsertwegen geschaffen, oder auch nur meinten, die Zwecke, welche er bei der Erschaffung der Welt sich vorgesetzt hat, zu wissen. Es

Digitized by Google

ist nicht wahrscheinlich, daſs Alles so unsertwegen geschaffen ist, daſs es keinen andern Zweck hätte, und es wäre lächerlich und albern, dies bei der Naturbetrachtung vorauszusetzen. Denn ohne Zweifel existirt Manches, und hat existirt, und ist vergangen, was nie ein Mensch gesehn, und was nie Einem einen Nutzen gewährt hat. Endlich sind niemals die Erklärungen auf die Zwecke zu gründen, welche etwa Gott oder die Natur bei ihrer Hervorbringung sich vorgesetzt hatten, weil wir uns nie anmaſsen dürfen, uns für seiner Plane Theilhaber zu halten, vielmehr indem man ihn für die wirkende Ursache hält, muſs man versuchen, aus seinen, uns bekannten, Attributen die sinnlichen Wahrnehmungen, als die Wirkungen derselben zu erklären. Wir wollen itzt eine kurze Beschreibung der hauptsächlichsten Erscheinungen der Natur geben, deren Gründe hier gesucht werden sollen, nicht um durch sie irgend etwas zu beweisen, denn es sollen hier die Wirkungen aus den Ursachen, nicht aber die Ursachen aus den Wirkungen erklärt werden, sondern nur, um unter den unzähligen Wirkungen, welche aus denselben Ursachen hervorgehen können, auf einige bestimmte vor anderen unsern Blick zu richten. — 12)

Nachdem nun Cartesius die Entfernung der Sonne, des Mondes und der Planeten von einander nach Erddiametern bestimmt hat, 13) nachdem er gezeigt hat, daſs die Fixsterne weit über der Sphäre des Saturnus hinaus liegen, und von der Erde ge-

sagt hat, daſs sie am Himmel wie ein andrer Planet erscheinen müsse, 14) indem sie, während die Sonne und die Fixsterne von eignem Lichte glänzen, das ihre gleich dem Monde und den Planeten von der Sonne entlehne, 15) kommt er auf die verschiednen Hypothesen über die Bewegung der Himmelskörper. Er erwähnt der Hypothesen des Ptolemäus, des Copernicus und des Tycho de Brahe, und gibt dann selbst eine, welche genauer als die des Copernicus, und wahrer als die des Tycho de Brahe sey: 16) Die Sonne, welche darin mit den Fixsternen gleiche Natur hat, daſs sie nicht aus einer Gegend des Himmels in die andre wandert, besteht aus einer flüssigen und beweglichen Masse, der Flamme ähnlich, einer Flamme aber, welche, da nicht andere Gegenstände sie zu vernichten trachten, nicht immer neuer Nahrung bedarf. Was nun die Bewegung der Erde und der übrigen Planeten betrifft, so kann man von ihnen sagen, daſs sie sich nicht bewegen, indem sie nicht die Nachbarschaft der ihnen unmittelbar nahen Gegenstände, d. h. ihres Himmels verlassen, aber dieser bewege sich, indem die Erde in ihm ruhe. Es wird nun angenommen, daſs die ganze Materie des Himmels, in welchem die Planeten sich befinden, in einem Wirbel, in dessen Centrum die Sonne sich befindet, sich dreht; die der Sonne näheren Theile schneller, als die entfernteren. Indem sich so der ganze Himmel dreht, bleiben die Planeten, zu denen auch die Erde gehört, immer zwischen densel-

ben Theilen der himmlischen Materie. Dies geschieht ganz so, wie etwa, wo Wirbel in Flüssen entstehen, und eben so wie dort sind auch hier die Bahnen nie vollkommen cirkelförmig, sondern etwas in Länge oder Breite verzogen. — 17)

Um aber das Wesen der sichtbaren Welt zu erkennen, ist es nicht genug, einige Ursachen zu entdecken, aus welchen das, was wir am Himmel erblicken, folgt, sondern es mufs auch alles das, was auf der Erde sich zuträgt, erklärt werden. Und wenn wir nur klar erkannte Principien anwenden, und aus ihnen Alles nur durch mathematische Consequenzen folgern, das Deducirte aber mit allen Erscheinungen der Natur übereinstimmt, so würden wir Gott Unrecht thun, wenn wir argwöhnten, sie seyen falsch, als hätte er uns so unvollkommen geschaffen, dafs wir, die Vernunft recht brauchend, uns irrten. Zwar lehrt die Offenbarung, dafs die Welt auf einmal geschaffen sey, mit Allem, was darin ist. Aber wie es, um die Natur des Menschen, oder der Pflanzen kennen zu lernen, weit besser ist, zu betrachten, wie sie allmählig aus dem Saamen hervorgehn, als wie sie von Gott bei der ersten Schöpfung hervorgebracht wurden, eben so wird, wenn wir einige ganz einfache Principien auffinden, aus welchen, wie aus dem Saamen, Alles hervorgehn konnte (wenn es gleich nicht so geschehen ist), die Natur aller Dinge besser erkannt werden, als wenn wir sie nur beschreiben, wie sie sind. Und da ich solche Principien gefun-

den zu haben glaube, so will ich sie hier kurz darlegen: Es wird nun angenommen, daſs die Materie, woraus diese sichtbare Welt gemacht ist, im Anfange von Gott in fast gleiche Theile von mittlerer Gröſse getheilt sey und so viel Bewegung in sich gehabt habe, als noch itzt in der Welt sich findet, ferner, daſs sie bewegt worden seyen, einige um ihre eignen Centra, von einander getrennt, so, daſs sie einen flüssigen Körper bildeten, wie wir uns den Himmel denken, andere wieder mit mehrern andern zugleich um einzelne Punkte, die so weit von einander entfernt und so vertheilt sind, wie itzt die Centra der Fixsterne, — endlich für andre seyen andre Punkte, (so viele, als itzt Planeten sind,) der Mittelpunkt geworden. Diese Theile, die im Anfange nicht rnnd sind, müssen es, sobald sie bewegt werden, durch das Abreiben der Ecken werden, und es entstehen also dadurch, daſs die Ecken sich abstoſsen, andre feinere Körper, und so kommen denn drei verschiedene Elemente zu Stande, aus denen die ganze sichtbare Welt besteht. 18) Wie nun aus diesen verschiednen Elementen, deren erstes, aus den feinsten Theilchen bestehende, die Sonne und Fixsterne, deren zweites, das aus sehr kleinen Kügelchen besteht, den Himmel bildet, und aus deren drittem die Erde, die Planeten und Cometen entstehn, wie aus diesen alle Phänomene der Natur erklärt werden, wie z. B. Licht nichts ist, als die bewegten Kügelchen des zweiten Elementes, — wie

aus diesen verschiednen Elementen und den zuerst gesetzten Wirbeln der ganzen Natur Beschaffenheit bis in die einzelnen Erscheinungen hinein abgeleitet wird, — dies alles weiter aus einander zu setzen, ist hier nicht der Ort. Es sind lediglich physicalische Lehren, die auf der oben dargelegten Grundlehre beruhn, und treten völlig aus dem Bereich der Philosophie hinaus. Fast das ganze dritte Buch, so wie das vierte von den Princ. Phil. hat so Interesse nur für die Geschichte der Physik.

§. 18.

Die Anthropologie und Psychologie des Cartesius.

Alle Menschen sind zusammengesetzt aus Seele und Leib. Es ist aber nothwendig, erst den Leib besonders zu beschreiben, dann die Seele auch besonders, endlich aber, wie diese beiden Naturen vereint und verbunden sind. 19)

Allerdings läſst sich, wie oben pag. 198 gesagt, die Natur der körperlichen Dinge, wenn sie als eben entstehend gedacht werden, besser begreifen, als wenn man sie in ihrer Vollendung in Betracht zieht. Weil ich aber von der organischen Natur und namentlich vom Menschen noch nicht eine solche Kenntniſs hatte, daſs ich diese Gegenstände nach derselben Methode abhandeln konnte, d. h. indem ich die Wirkungen aus den Ursachen ableitete und zeigte, aus welchen Keimen und auf welche Weise die Natur sie hervorbringt, so war ich zufrieden, anzunehmen, daſs Gott den Körper

des Menschen so geschaffen habe, wie der unsrige beschaffen ist, ganz abgesehn davon, daſs er eine Seele hat. Der Körper des Menschen ist daher anzusehn, wie irgend ein künstliches Automat, was von Gott verfertigt ist, und daher, unendlich viel besser construirt, bei weitem wunderbarere Bewegungen macht, als irgend eins, das durch menschliche Kunst hervorgebracht ist. Ich setze nun voraus, daſs der Körper nichts Anderes ist, als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott geformt hat. Dieser hat er nun nicht nur solche äuſsere Glieder gegeben, wie wir sie haben, sondern hat auch alle die innern Organe in sie gesetzt, welche nothwendig sind, damit sie in jeder Art thätig seyn, und diejenigen Functionen haben könne, welche aus der Materie allein begriffen werden können, und nur von der Anordnung und dem Verhältnisse der Organe abhängen. Wie schon Uhren, u. dgl. von Menschen verfertigte Maschinen, die Macht sich selbst zu bewegen haben, so lässt sich in der von Gott gebildeten Maschine keine Grenze bestimmen, über welche die Fähigkeit der Bewegungen nicht hinausreichte. Es ist also kein Anstand zu nehmen, alle die einzelnen Theile, aus denen diese Maschine zusammengesetzt ist, zu beschreiben. 20)

Cartesius gibt hierauf, ehe er seine Theorie von den Bewegungen des menschlichen Körpers aufstellt, eine Beschreibung des Centralorganes, des Herzens. Nachdem er gesagt, daſs in die rechte Herzkammer die *vena cava* trete, und aus dersel-

ben die, fälschlich so genannte, *vena arteriosa* (die Lungenarterie) in die Lungen führe, und sich in vielen Aesten in diesen vertheile, daſs mit der linken Herzkammer gleichfalls zwei Blutgefäſse zusammenhängen, nämlich, die fälschlich sogenannte, *arteria venosa* (die Lungenvene) die in den Lungen, und die *magna arteria* (die Aorta), die in dem Herzen entspringe, beschreibt er nun die elf Klappen, welche die vier Ausgänge in den Herzkammern schlieſsen und öffnen, und es verhindern, daſs das Blut seinen normalen Weg verlasse. Nach dieser vorläufigen Beschreibung ist nun seine Theorie diese: 21)

Gott hat dem Körper und zwar dem Herzen ein gewisses Feuer, (welches aber nicht leuchtet,) oder eine gewisse Hitze eingepflanzt, nicht unähnlich der Hitze, welche sich durch das Aufhäufen von nicht ganz trocknem Heu erzeugt. — Aus der Hohlvene nun tritt das Blut, welches in derselben enthalten ist, in die rechte Herzkammer, aus der Lungenvene in die linke (da beide Kammern zuerst als, kein Blut enthaltend, die beiden Venen aber als gefüllt angenommen werden). Sobald nun diese beiden Tropfen, jeder in eine Herzkammer, getreten sind — (sie sind aber, weil die Venen ganz gefüllt, und die Mündungen derselben sehr weit sind, sehr groſs) — so werden sie durch die Hitze, welche sie daselbst finden, sogleich verdünnt und ausgedehnt. Dadurch lassen sie nun das ganze Herz sich erweitern, und die fünf Klappen sich schlieſsen, welche an den Mündungen der

eben erwähnten Blutgefäſse sich befinden, und verhindern also, daſs mehr Blut ins Herz trete. Da sie nun immer mehr sich ausdehnen, so drücken sie an die sechs übrigen Klappen, die sich an den Mündungen der beiden Arterien befinden, öffnen diese, und treten aus dem Herzen heraus. So bewirken sie, daſs alle Aeste der beiden Arterien fast in demselben Moment mit dem Herzen anschwellen; dieses aber, so wie die Arterien auch, zieht sich gleich darauf zusammen, weil das Blut, was in sie getreten ist, sich abkühlt, ihre Klappen sich schlieſsen, und dagegen die fünf Klappen der Venen sich wieder öffnen, um zwei neuen Tropfen den Eingang zu gestatten, die eben so, wie die vorhergehenden, Herz und Arterien ausdehnen u. s. f. — So dient das Feuer im Herzen jener Maschine nur dazu, das Blut auszudehnen, zu erwärmen und zu verdünnen, welches beständig tropfenweis aus der Hohlvene in die rechte Herzkammer, und von da in die Lungen geht, und aus der Lungenvene in die andre Herzkammer tritt, von wo aus es sich in den ganzen Körper verbreitet. Das Fleisch der Lungen ist zart und weich, und durch die eingeathmete Luft so abgekühlt, daſs, wenn das zu Dünsten ausgedehnte Blut durch die Lungenarterie in die Lunge tritt, es sich verdichtet und wieder in Blut verwandelt. Von da fällt es wieder tropfenweis in die linke Herzkammer, und wenn es hineinträte, ehe es wieder so verdichtet wäre, so wäre es nicht geschickt, jenes

Feuer zu unterhalten. Und so sehen wir, daſs das Athmen, welches in dieser Maschine dazu dient, jene Dünste zu verdicken, nothwendig ist, um jenes Feuer zu erhalten. Die Verdauung geht im Magen dieser Maschine vermittelst gewisser Flüssigkeiten vor sich, welche zwischen die Theile der Nahrung sich drängen, diese von einander trennen, gegen einander bewegen und erwärmen, (wie z. B. Wasser ungelöschten Kalk, oder Scheidewasser Metalle) und da diese Flüssigkeiten vom Herzen durch die Arterien zum Magen kommen, so müssen sie nothwendig sehr warm seyn. Dazu kommt noch, daſs die Speisen selbst oft von der Natur sind, daſs sie sich selbst erhitzen, wie etwa nicht ganz trocknes Heu. — Die wichtigste Function, sieht man hieraus, ist die des Herzens, von wo die Bewegung des Blutes ausgeht. — Der gröſste Theil nun des Blutes kehrt durch die Enden der Arterien in die ihnen verbundnen Anfänge der Venen, und so zum Herzen zurück, so daſs die Bewegung des Blutes im Körper nichts Andres ist, als ein immerwährender Kreislauf. 22) Die übrigen Theilchen des Blutes (freilich nur verhältniſsmäſsig wenige) dienen zu allen übrigen Functionen, indem sie sich auf verschiedene Art gestalten. Wie ein Theil derselben die Verdauung hervorbringt, ist schon gesagt. Eben so dienen andere Theilchen zur Ernährung des Körpers, andere wiederum dazu, daſs der Körper wachse, was dadurch zu Stande kommt, daſs sich Theilchen ersetzen, wie denn

auch die Bäume nur wachsen, indem irgend etwas Körperliches sich ihnen ansetzt. Eben so werden Secretionen dadurch hervorgebracht, daſs kleine Bluttheilchen sich ausscheiden und nur die verschiedne Lage oder Gestalt, oder die Kleinheit der Poren ist die Ursache, warum einzelne Theilchen sich ausscheiden, andere nicht, ganz wie man durch verschiedene Siebe verschiedene Körner durchsieben kann. 23)

Besonders ist nun hier zu merken, daſs die lebendigeren, stärkeren und feineren Theilchen des Blutes zum Gehirn steigen, was dadurch bewirkt wird, daſs die Arterien, welche dahin führen, am meisten der geraden Linie folgen. Was nun diese Theilchen betrifft, so dienen sie nicht nur dazu, die Substanz des Gehirns zu ernähren und zu ersetzen, sondern sie bringen einen sehr feinen Hauch, oder vielmehr eine sehr bewegliche und reine Flamme hervor, welche mit dem Namen der Lebensgeister bezeichnet wird. Nur die feineren Theilchen des Blutes können durch die feinen Netzchen, welche am Boden der Hirnhöhlen ausgespannt sind, hindurchdringen, die gröſsern aber nicht, da die Poren der Netzchen zu eng sind. Die hier zurückbleibenden gröſsern Theilchen theilen den kleineren die Bewegung, die sie verlieren, mit, und diese treten um so schneller in das Gehirn, und zwar an eine bestimmte Drüse, die sich in der Mitte des Gehirns findet. — Ohne daſs etwas Andres mit ihnen geschähe, als daſs sie von

den dichteren Bluttheilchen geschieden werden, dabei aber dieselbe Geschwindigkeit wie beim Austritt aus dem Herzen, behalten, — verlieren sie die Gestalt des Blutes und werden zu Lebensgeistern. Eben so wie die Lebensgeister in die Hirnhöhlen treten, eben so dringen sie in die Poren der Hirnsubstanz und von da aus in die Nerven. Je nachdem sie nun vorzugsweise in die einen oder die andern Nerven treten, ändern sie die Figur der den bestimmten Nerven verbundnen Muskel, und bringen so die Bewegung aller Glieder hervor. 24) Es wird darauf ganz im Einklange mit dieser Theorie gezeigt, wie die Nerven und Muskel beschaffen seyn müssen, damit die Lebensgeister die Glieder bewegen können, ferner, welche Veränderungen im Gehirn das Schlafen und Wachen hervorbringe, wie Licht, Ton und die übrigen Eigenschaften durch die verschiednen Sinnesorgane im Gehirn die Ideen hervorbringen, — wie Hunger, Durst und die übrigen Empfindungen entstehn, was unter dem Allgemeinsinn zu verstehn sey, der die Ideen aufnimmt, was unter Gedächtniſs, was unter Phantasie, u. s. f., — was Alles lediglich die Maschine des Körpers betrifft. 25)

Bis hierher tritt nun noch gar kein Unterschied zwischen Menschen und Thieren, so wie auch kein Unterschied zwischen Thieren und andern Maschienen hervor. Denn wenn es Maschinen gäbe, die in der Gestalt und in allen Gliedern einem Affen

oder irgend einem Thiere ganz gleich wären, so würden wir auf keine Weise sie von jenen Thieren unterscheiden können. Wenn es aber solche gäbe, welche unseren Körpern gleich wären, und alle unsere Thätigkeiten nachbildeten, so würden uns doch Zeichen gegeben seyn, woran wir sehen, daſs sie nicht Menschen sind. Erstlich, daſs sie keine Sprache haben, und keine andre Zeichen, die wir anwenden, um unsere Gedanken Anderen zu manifestiren. Dann, daſs aus manchem Andern sich erkennen lieſse, daſs sie nicht mit Vernunft handeln, sondern nur nach der Organisation ihrer Glieder.... Dies zeigt nun, daſs die Thiere nicht nur weniger Vernunft haben, sondern daſs sie gar nicht damit begabt sind. Die vernünftige Seele, (die allein also den Menschen vom Thier unterscheidet) kann nun auf keine Weise, wie etwa die Functionen des Körpers aus der Materie abgeleitet werden, sondern es ist nothwendig, daſs sie besonders geschaffen wird. Und sie wohnt im Körper nicht etwa so wie der Schiffer im Schiffe, sondern ist mit ihm auf eine sehr enge und genaue Weise verbunden. Dennoch aber muſs das stets bedacht werden, daſs diese Vereinigung nicht eine Verwandtschaft ist, sondern nur eine gewaltsame Zusammensetzung, da beide wesentlich verschieden, ja sich entgegengesetzt sind (vgl. pg. 182), denn nachdem alle Functionen des Körpers betrachtet sind, sieht man, daſs Nichts in uns ist, was der

Seele angehört, als nur die Gedanken *). Die Seele ist nun wirklich mit dem ganzen Körper verbunden, und man kann nicht sagen, daſs sie in einem Theile desselben sey, mit Ausschluſs der Uebrigen. Aber obgleich dies so ist, so ist doch im Körper ein Theil, in welchem sie ihre Thätigkeit vor allen übrigen besonders zeigt. Dies ist nicht das ganze Gehirn, sondern der innerste Theil desselben, eine kleine Drüse in der Mitte der Hirnsubstanz, welche über dem Gange, der die Lebensgeister von der vordern Hirnhöhle in die hintere führt, so angebracht ist, daſs die geringste Bewegung in ihr auf den Lauf jener, und umgekehrt die geringsten Abweichungen in dem Laufe jener auf die Bewegung der Drüse Einfluſs äuſsern können. Beweis für diese Annahme, daſs die Zirbeldrüse der einzige Ort ist, wo die Seele unmittelbar ihre Wirksamkeit zeigt, ist, daſs alle andren Theile des Gehirns gedoppelt sind, was nicht seyn darf bei einem solchen Organ, weil sonst die Seele die Objecte doppelt wahrnähme. Es ist darum kein andrer Ort im Körper, in welchem sich die Eindrücke so vereinigen können, wie in dieser Drüse. Diese Drüse nun kann von den Lebensgeistern auf so verschiedne Weisen bewegt werden, als es verschiedene wahrnehmbare Eigenschaften in den Ge-

---

*) Ueher die Verschiedenheit beider und ihr negatives Verhalten gegen einander vgl. pg. 182, über die Widersprüche gegen das hier aufgestellte Verhältniſs bei Cartesius selbst, s. Feuerbach a. a. O. p. 282. Anm.

genständen gibt, sie kann auch wiederum von der Seele verschieden bewegt werden und diese ist von solcher Natur, daſs sie so viele verschiedne Perceptionen hat, als es verschiedne Bewegungen in der Drüse gibt; — und die Maschine des Körpers ist so eingerichtet, daſs diese Drüse, sie möge nun von der Seele oder von irgend einer andern Ursache bewegt seyn, die Lebensgeister in die Poren des Gehirns und so durch die Nerven in die Muskel treibt, wodurch die Glieder bewegt werden, und dies ist die gegenseitige Einwirkung des Körpers auf die Seele und umgekehrt. — Die Zirbeldrüse ist daher der vorzüglichste Sitz der Seele und der Ort, in welchem alle unsere Gedanken gebildet werden. Es ist nothwendig, daſs die Seele mit einem Theil des Körpers verbunden ist, und es ist keiner einer Verletzung weniger ausgesetzt, als diese Drüse, da sie, obgleich klein und weich, doch durch ihre Lage so geschützt ist, daſs sie kaum einer Krankheit offen liegt. Das Gedächtniſs (als eine mehr körperliche Function) möchte vielleicht im ganzen Gehirn seinen Sitz haben. 26)

Unsere Gedanken (das Einzige was der Seele eigenthümlich ist) sind zweierlei, einige derselben sind Thätigkeiten der Seele, andere sind leidende Zustände oder Bestimmungen derselben. Was ich Thätigkeiten nenne, sind unsere Willensacte, weil wir von diesen wissen, daſs sie aus unserer Seele kommen, und sie von ihr allein abzuhängen

scheinen. Dagegen können Bestimmungen und leidende Zustände der Seele genannt werden, alle Arten von Vorstellungen und Erkenntnissen, die sich in uns finden, weil es sich häufig trifft, daſs unsere Seele sie nicht so bildet, wie sie sind, und sie auch immer von den äuſsern, durch sie vorgestellten, Dingen empfängt. Ich bemerke, daſs Alles, was geschieht, ein Leiden genannt wird, hinsichtlich des Subjects, dem es geschieht, und eine Thätigkeit hinsichtlich dessen, das die Ursache des Geschehens ist, so daſs, obgleich das Thätige und Leidende oft sehr verschieden sind, die Thätigkeit und das Leiden immer ein und dasselbe ist, und nur hinsichtlich der beiden verschiednen Subjecte diese verschiednen Namen hat. Unsere Vorstellungen sind widerum zweierlei, einige haben die Seele, andere den Körper zur Ursache. Die, welche die Seele zur Ursache haben, sind die Vorstellungen von unsern Willensacten und den Gedanken, die nur von der Seele abhängen. Denn wir können nichts wollen, ohne zugleich eine Vorstellung von unserm Wollen zu haben. Und obgleich das Wollen eine Thätigkeit der Seele ist, kann doch ihre Vorstellung von ihrem Willen ein Leiden genannt werden. Weil aber Beides vereint ist, so wird die Benennung nach dem edlern Bestandtheil gegeben, und man pflegt solche Vorstellungen als Thätigkeiten der Seele anzusehen. Eben so, wenn die Seele sich Etwas vorstellt, was nicht existirt, oder wenn sie Etwas betrachtet, was

nur Gegenstand des Denkens, nicht der Anschauung ist, z. B. ihre eigne Natur, so hängen diese Vorstellungen vorzüglich von ihrem eignen Willen ab, und pflegen deshalb nicht als Bestimmungen, sondern als ihre Thätigkeiten angesehn zu werden. (Es müssen daher drei Arten von Erkenntnissen unterschieden werden; sich selbst erkennt die Seele rein denkend (mit dem reinen Verstande), der Körper, d. h. Ausdehnung, Figur und Bewegung kann zwar denkend erfafst werden, aber am besten mit Verstand und Einbildungskraft zugleich; endlich was auf die Verbindung der Seele und des Körpers sich bezieht, wird auf die oben angeführten Weisen nur verworren erkannt, am deutlichsten aber durch das Gefühl gefafst werden. Zu jenen ersten gehören die metaphysischen, zu den zweiten die mathematischen, zu den dritten die unmittelbaren, gewöhnlichen, Erkenntnisse.) Unter den Vorstellungen, welche vom Körper verursacht werden, hängen die meisten von den Nerven ab, durch deren Hülfe sie zur Seele kommen und werden von uns entweder auf die äufsern Gegenstände, die unsere Sinne afficiren, bezogen (so der Ton auf die Trompete), oder wir beziehen sie auf unsern Körper oder seine Theile (z. B. Schmerz, die Kälte im Fieber etc.), oder endlich auf unsere Seele. Diese letzten sind die, deren Wirkungen gleichsam in der Seele selbst empfunden werden, und bei denen man keine

nächste Ursache zu wissen pflegt, auf die sie zu beziehn sind (z. B. Freude, Zorn). Dies sind die Affecte der Seele. — Alles, was die Seele durch Hülfe der Nerven percipirt, kann ihr auch durch zufällige Bewegung der Lebensgeister vorgestellt werden, mit dem einzigen Unterschiede, daſs die Eindrücke, welche durch die Nerven ins Gehirn kommeu, lebendiger und bestimmter zu seyn pflegen, als diese. Hier können wir nun allerdigs irren, wenn wir, was wir in solchen Vorstellungen empfinden, auf Gegenstände auſser uns beziehn, aber hinsichtlich der Empfindung selbst ist kein Irrthum möglich. (Im Traum irrt keiner, wenn er sich für bewegt, betrübt u. dgl., hält.)

Die Affecte der Seele sind also: Vorstellungen, oder Empfindungen, oder Bewegungen der Seele, welche auf sie selbst besonders bezogen werden, und hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden durch eine gewisse Bewegung der Lebensgeister. (Durch diesen Beisatz ist diese Definition von der der Willensacte unterschieden). Bei der groſsen Anzahl von Affecten gibt es doch nur sechs primitive aus denen die andern alle zusammengesetzt sind, nämlich: Verwunderung, Liebe, Haſs, Begierde, Freude und Trauer. — Keine Seele aber ist so schwach, daſs sie nicht eine völlige Herrschaft über die Affecte erlangen könnte, und die Weisheit lehrt uns, sie so zu beherrschen und anzuwenden, daſs aus ihnen allen Freude erwachse. 27)

Auch die Willens-Acte sind zweierlei. Einige

sind Thätigkeiten der Seele, welche sich auf sie selbst beschränken, z. B. wenn wir Gott lieben, oder einen nicht materiellen Gegenstand betrachten wollen, andere beziehen sich auf den Körper, wie wenn durch den bloſsen Willen, zu gehen, sich unsere Beine bewegen, und wir wandeln. In dem Verhältniſs zwischen Vorstellung und Willen liegt denn auch die Möglichkeit des Irrthums. Nämlich Empfinden, Einbilden, Erkennen sind Modificationen der Vorstellung, Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, sind verschiedene Weisen des Wollens.

Zu jedem Urtheil gehört nun eine Vorstellung, weil man über nichts urtheilen kann, wovon man nicht eine Vorstellung hat, und ein Willensact, d. h. ein Beistimmen zu der Vorstellung. Die Vorstellung ist nun beschränkt, der Wille aber kann unbeschränkt genannt werden, daher können wir ihn über das klar Erkannte hinaus ausdehnen, und wenn wir nun etwas dergleichen bejahen oder verneinen, dann irren wir. Dennoch aber können wir nicht Gott als Urheber unserer Irrthümer ansehen, weil er uns nicht Allwissenheit gab, denn es liegt in der Natur der geschaffenen Intelligenz, daſs sie beschränkt ist, eben so aber in der Natur des Willens, daſs er unbeschränkt ist. Daſs wir in Irrthümer verfallen, ist darum bloſs ein Mangel in unserm Thun, oder im Gebrauch unserer Freiheit, aber nicht in unserer Natur. Gewiſs aber ist es, daſs wir nie etwas Fal-

Digitized by Google

sches für wahr halten werden, wenn wir nur dem beistimmen, was wir klar und deutlich erkennen. 28) —

Hier, wo des Cartesius Psychologie mit den ersten Grundsätzen seiner *Philosophia prima* sich verbindet nnd zusammenschlieſst, möge denn die Darlegung seines Systems sich schlieſsen. Was man vermiſst und getadelt hat an dieser Philosophie, wird in den kritischen Bemerkungen, zum Theil wenigstens, seine Erledigung finden. —

---

§. 19.

Belegstellen aus des Cartesius Schriften *).

Zur Philosophia prima.

1) Animadverti jam ante aliquot annos, quam multa ineunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sunt, quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire. **Meditat. de prima Phil.** p. 5..... nihil melius facere me posse arbitrabar, quam si omnes opiniones simul et semel e mente mea delerem, ut deinde vel alias meliores vel certe easdem, sed postquam maturae rationis examen subiissent, admitterem. **Dissertatio de methodo** p. 11. Quoniam infantes nati sumus et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur, quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus. **Princip. Philosophiae** P. I. No. 1. Nec ideo etiam singulae (opiniones) erunt percurrendae, quod operis esset infiniti, sed quia suffossis fundamentis, quidquid iis superaedificatum est, sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne, quod olim credidi nitebatur. Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi, hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est, numquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt. **Medit. I.** p. 5. 6...... Dubitabimus inprimis, an ullae res sensibiles aut imaginibiles existant, primo,

*) Die Citate sind nach der Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1650 in Quarto.

quia deprehendimus, interdum sensus errare,..... deinde, quia quotidie in somniis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt, nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigilia certo dignoscat. Princip. Phil. P. I. No. 4........

2) Forsan non male concludemus,...... Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae nonnisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura, nec ne, parum curant, aliquid certi et indubitati continere: nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor, nec fieri posse videtur, ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant. Medit. I. p. 7. Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus, etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errasse in talibus, et quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur, tum maxime, quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati. Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis, quae nobis quam notissima apparent, quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur quod contingere ante advertimus. Atque si non a Deo potentissimo, sed vel a nobis ipsis, vel a quovis alio nos esse fingamus, quo minus potentem originis nostrae authorem assignabimus, tanto magis erit credibile, nos tam imperfectos esse, ut semper fallamur. Princ. Phil. P. I. No. 5. (Animadvertendum, praejudicii vocem ad omnes, quae in anima nostra sunt notiones non extendi, sed tantum ad illas omnes opiniones, quas judicia ante a nobis facta animo impresserunt..... Ut omnia quis praejudicia exuat, nihil aliud requiritur, nisi ut apud se statuat, nihil eorum, quae antea affirmavit vel negavit, antequam id rursus ad examen revocarit, affirmare vel negare, etiamsi in-

terea easdem omnes notiones memoria retineat. — Renati des Cartes ad. C. L. R. epistola p. 143.

Non negavi quin (philosophans) scire oporteàt, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo et talia, sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas. Princ. Phil. P. I. No. 10.) — Qua propter, ut opinor, non male agam, si voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illosque aliquam diu omnino falsos imaginariasque fingam..... Medit. I. p. 8..... ut cum Astronomi aequatorem, zodiacum, aliosque circulos in coelo imaginantur, cum geometrae novas lineas datis figuris adjungant..... Respons. ad. V. object, (Gassendi) p. 57.

3. Sic autem rejicientes illa omnia de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus, non autem ideo nos, qui talia cogitamus, non esse Princ. phil. P. I. No. 7....., animadverti, me, quia caetera omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse interim essem de method. p. 28...

Ac proinde haec cognitio ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. Princ. phil. P. I. No. 7..... sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit, haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit, et fallat, quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sím, quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronunciatum: Ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum. Medit. II. p. 9. Neque etiam cum quis dicit: ego cogito, ergo sum, sive existo existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici

mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur fieri non posse, ut cogitet nisi existat. Resp. ad. secund. object. p. 74.... praecipuus (auctoris) in hac materia error hic est, quod enunciationem particularium cognitionum semper ex universalibus, secundum syllogismorum dialectices ordinem deducendam esse supponat. Qua in re se quomodo veritas indaganda sit ignorare prodit. Constat enim inter omnes philosophos, ad eam inveniendam initium semper a notionibus particularibus fieri debere, ut postea ad universale accedatur, quamvis etiam reciproce, universalibus inventis, aliae particulares inde deduci queant. R. des Cartes ad. C. L. R. epist. p. 144. ideoque Cogito ergo sum, unica est propositio, quae huic: ego sum cogitans aequivalet. Bened. de Spinoza Princ. philos. Cartesianae Opp. ed. Paulus P. I. p. 5.... hic invenio, cogitatio sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Medit. II. p. 9. Inde intellexi me esse rem quandam sive substantiam, cujus tota natura sive essentia in eo tantum consistit ut cogitem. De method. p. 29. (Cum ais me idem potuisse ex quavis alia mea actione colligere, multum a vero aberras, quia nullius meae actionis omnino certus sim [nempe certitudine illa metaphysica, de qua sola hic quaestio est] praeterquam solius cogitationis. Nec licet inferre e. gr. ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen mihi videor ambulare, adeo ut ex hoc, quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis, quod ambulet.)

Resp. quint. p. 58. (Dubitatio) optima via est, ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem agnoscendam. Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur. Princ. Phil. P. I. No. 8. Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est: mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio,.... sum res vera, et vere existens,..... cognosco, nihil eorum, quae possum imaginationis ope comprehendere ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentemque ab illis diligentissime esse avocandam, ut suam ipsa naturam quam distinctissime percipiat. Medit. II. p. 11. Meminisse debuisses, o caro, te hic affari mentem a rebus corporeis sic abductam, ut ne quidem sciat ullos unquam homines ante se extitisse,.... Resp. quint. p. 63. Adeo ut Ego, hoc est mens, per quam solam sum is, qui sum, sit res a corpore plane distincta, atque etiam cognitu facilior, quam corpus. De method. p. 29. Videbam, veritatem hujus pronuntiati: Ego cogito, ergo sum sive existo, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur. Ibid. p. 28. Me ipsum non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius, evidentiusque cognosco (quam ceteras res). Nam si judico ceram existere, ex eo quod hanc videam certe multo evidentius efficitur, me ipsum etiam existere ex eo ipso, quod hanc videam; fieri enim potest, ut hoc, quod video, non vere sit cera, fieri potest, ut ne quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur; sed fieri plane non potest cum videam, sive cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim. Simili ratione, si judico ceram esse ex eo quod hanc tangam, idem rursus efficietur, videlicet me esse, si ex

co, quod imaginer vel quavis alia ex causa, idem plane. Medit. II. p. 14. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus in nobis eorum conscientia est. Princ. phil. P. I. No. 9. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum, et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa,..... sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientiâ videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat, se videre aut ambulare, est plane certa. Ibid. No. 9. Primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia nobis sit notior. Epist. Pars I. ep. 118. Credidi, me tuto posse (veritatem) illam, ut primum ejus, quam quaerebam philosophiae fundamentum admittere. De method. p. 28. (Hac igitur detectâ veritate, simul etiam invenit Cartesins omnium scientiarum fundamentum. Spinoza. l. c. p. 4.) Sum certus, me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod affirmo, quae sane non sufficeret, ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset, ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Medit. III. p. 15. Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum in se contineat. Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non

semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt, cum obscuro suo judicio, de natura ejus quod putant esse in parte dolente, simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Atque ita esse potest clara perceptio, quae non sit distincta, non autem ulla distincta, nisi sit clara. **Princ. phil.** P. I. No. 45 et 46.

4) Nunc autem ordo videtur exigere, ut omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem, vel chimaeram, vel coelum, vel angelum, vel deum cogito; aliae vero alios quosdam praeterea formas habent, ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo; sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector, et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur. **Med.** III. p. 16. Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur..... Sed hic praecipue de iis est quaerendum, quas tanquam a rebus extra me existentibus desumtas considero, quaenam me moveat ratio, ut illas istis rebus similes esse existimem, nempe ita videor doctus a natura...... Cum hic dico me ita doctum esse a natura, intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum, quae duo multum discrepant...... sed quantum ad impetus naturales, jam saepe olim judicavi me ab illis in deteriorem partem fuisse impulsum, cum de bono eligendo ageretur, nec video cur iisdem in ulla aliâ re magis fidam. **Ibid.** p. 17. Quae omnia satis demonstrant, me non hactenus ex certo judicio, sed tantum ex coeco aliquo impulsu credidisse, res quasdam a me diversas existere, quae ideas suas sive imagines suas per organa sensuum, vel quoli-

bet alio pacto mihi immittant........ Quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sint, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur, sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas, nam proculdubio illae, quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae, quae tantum modos sive accidentia repraesentant. Ibid. p. 18. (Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea,..... nam quaecunque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective. Rationes more geometrico dispositae Def. III. it. Resp. ad. prim. Obj. p. 53. Est lumine naturali notissimum,..... a nihilo nihil fieri, nec id, quod est perfectius, ab eo quod est minus perfectum ut a causâ efficiente et totali produci. Princ. phil. P. I. No. 18. Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, s. rem non existentem pro causa suae existentiae. Quicquid est realitatis s. perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa. Unde etiam sequitur realitatem objectivam nostrarum idearum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur. Ration. m. geometr. disp. Ax. III — V. Omnia dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus, et eminenter, quando non quidem talia sunt sed tanta ut talium vicem supplere possint. Ibid. Def. IV. cf. Spinoza l. c. p. 11. (Si quis dubitare velit, an ex nihilo aliquid fiat, simul poterit dubitare, an nos, quamdiu cogitamus, simus. Nam si de nihilo aliquid affirmare possum, nempe quod potest esse causa alicujus rei, potero simul eodem jure cogitationèm de nihilo affirmare, ac dicere me nihil

esse, quamdiu cogito.) B. de Spinoza l. c. p. 15.*) atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis in quibus consideratur tantum realitas objectiva. Med. III. p. 18. Quod... idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa, in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet objectivae; si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo...... Et quamvis forte una idea ex alia nasci possit,.... tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective. Ibid. p. 19. neque etiam in nobis idea sive imago ullius rei esse potest, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos archetypus aliquis omnes ejus perfectiones reipsa continens existat. Princ. phil. P. I. No. 18. Si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta ut certus sim, eandem nec formaliter nec eminenter in me

---

*) Man wird es vielleicht seltsam finden, daſs ich hier eine Stelle aus Spinoza als Belegstelle anführe und zwar eine so wichtige Stelle, da doch Cartesius den Satz *ex nihilo nil fit* nicht aus dem *cogito ergo sum* ableitet, vielmehr ihn mit unter die ewigen Wahrheiten rechnet, und als ein Axiom behandelt. Indeſs wäre schon, wenn er doch selbst die Gewiſsheit und Wahrheit jedes Urtheils von der jenes Princips abhängig macht, das Recht gegeben, wo er es vernachläſsigt hat, so eine Abhängigkeit im Einzelnen nachzuweisen und das Versäumte nachzuholen. Dann aber sind die *Princ. Phil. Cart.* des Spinoza in der That nicht Spinozistische, sondern Cartesianische Philosophie, und da es bei der Aufstellung des Systems nicht auf das Individuum allein ankommt, und man auf den Cartesianer sich berufen kann, um zu zeigen, was das System des Cartesius ist, so habe ich ohne Scheu mich auf den berufen, von dem, weil er nachher selbst den Cartesianismus weiter gefördert hat, am meisten sich voraussetzen läſst, daſs er in den Geist des Systems eingedrungen ist; wie man um ein ähnliches Beispiel zu erwähnen, kaum Etwas dagegen haben kann, wenn Fichtes Kritik der Offenbarung zu den Kantischen Schriften gezählt wird.

esse, nec proinde me ipsum ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequitur non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quae istius ideae est causa etiam existere; si vero nulla talis in me idea reperiatur, nullum plane habebo argumentum, quod me de alicujus rei a me diversae existentia certum reddat, omnia enim diligentissime circumspexi, et nullum aliud potui hactenus reperire. Med. III. p. 19. Et quantum ad ideas, quae alios homines, vel animalia, vel angelos exhibent, facile intelligo illos ex iis, quas habeo mei ipsius, et rerum corporalium, et Dei posse componi, quamvis nulli praeter me homines, nec animalia, nec angeli in mundo essent. Ibid. p. 19. Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit, quod sit tantum, ut non videatur a me ipso potuisse proficisci,.... animadverto, perpauca tantum esse, quae in illis clare et distincte percipio....... aliaeque qualitates nonnisi valde confuse et obscure a me cogitantur....... Quibus profecto non est necesse, ut aliquem autorem a me diversum assignem, nam si quidem sint falsae, hoc est nullas res repraesentent, lumine naturali notum mihi est, illas a nihilo procedere, hoc est, non aliam ob causam in me esse, quam quia deest aliquid naturae meae, nec est plane perfecta.... Ex iis vero quae in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt, quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem numerum, et si quae alia sunt ejusmodi........ Caetera autem omnia ex quibus rerum corporalium ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs et motus, in me quidem cum nihil aliud sim quam res cogitans, formaliter non continetur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter. Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est, an aliquid sit, quod a me ipso non potuerit proficisci. Ibid. p. 20. 21.

5. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem,

summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat est creatum. Med III. p. 21. Quia Dei, sive entis summi ideam habeamus in nobis, jure possumus examinare, a quanam causa illam habeamus; tantamque in ea immensitatem invenimus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente. Princ. phil. P. I. No. 18. Et cum ulterius inquirerem a quonam haberem ut de natura perfectiore quam mea sit cogitarem, clarissime etiam intellexi me hoc habere non posse, nisi ab eo cujus natura esset revera perfectior. Diss. de method. p. 29. — Quae sane omnia talia sunt, ut quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse videantur. Ideoque ex ante dictis Deum necessario existere, est concludendum: nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso, quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita procederet. Nec putare debeo, me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti. Medit. III. p. 21. (Observandum est, me numquam adhibere vocem infiniti ad significandum tantummodo aliquid terminis carens, quod utique negativum est, quodque indefinitum appello, sed ad significandum reale quid, incomparabiliter majus terminato quovis. Epist. P. I. ep. 119. p. 382..... nomen infiniti soli Deo reservamus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus, tum etiam, quia non eodem modo positive intelligimus alias res aliqua ex parte limitibus carere, sed negative tantum eorum

limites, si quos habeant, inveniri a nobis non posse confitemur. Princ. phil. P. I. No. 27.) — Cum idea Dei maxime clara et distincta sit, et plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor falsitatis suspicio reperiatur. Med. III. p. 21...(..... nec obstat, quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sunt, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum, est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur, et sufficit, me hoc ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia, quae clare percipio et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera, quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea, quam de illo habeo, sit omnium quae in me sunt maxime vera et maxime clara et distincta. Ibid. Fieri non potest, ut spiritus finitus Deum, qui infinitus est, comprehendat. Sed id non obstat, quominus eum esse animadvertat; sicut montem tangere quidem potes, etiamsi eum ulnis amplecti nequeas. Ep. ad. C. L. R. p. 146. Cum Deus dicitur incogitabilis, intelligitur de cogitatione ipsum adaequate comprehendente, non autem de illa inadaequata, quae in nobis est et quae sufficit ad cognoscendum, ipsum existere. Resp. ad. II. Obj. p. 74. nihilominus est manifestum, ideam quam habeamus infiniti, non repraesentare tantum aliqnam ejus partem, sed revera totum infinitum, eo modo, quo debet repraesentari per humanam ideam, etsi procul dubio alia multo perfectior, hic est accuratior et distinctior haberi possit a Deo, aliave natura intelligente, quae sit humana perfectior: Eadem ratione, qua non dubitamus, quin geometriae imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint, quae ab illo ignorantur. Resp. V. p. 66.) — Superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accepi, neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non

expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab ea detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Med. III. p. 24. Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur,.... cum haec idea Dei, quae in nobis est, requirat Deum pro causa, Deusque proinde existat. Rat. mor. geom. disp. Prop. II. c. demonstr. Addebam etiam, quandoquidem agnoscebam aliquas perfectiones quarum expers eram, necessarium esse, ut existeret praeter me aliquod aliud ens.... me perfectius, a quo penderem et a quo quidquid in me erat accepissem. Nam si solus, et ab omni alio independens fuissem adeo ut totum id quantulumcunque sit, perfectionis cujus particeps eram a me ipso habuissem, reliqua etiam omnia quae mihi deesse sentiebam, per me acquirere potuissem, atque ita ipsemet esse infinitus, aeternus, immutabilis, omniscius, omnipotens, ac denique omnes perfectiones possidere, quas in Deo esse intelligebam. De Method. p. 30. Nec fingi potest plures forte causas partiales ad me efficiendum concurrisse, et ab una ideam unius ex perfectionibus quas Deo tribuo, ab alia ideam alterius me accepisse, adeo ut omnes quidem illae perfectiones alicubi in universo reperiantur, sed non omnes simul junctae in uno aliquo, qui sit Deus; nam contra unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium, quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo, nec certe istius omnium ejus perfectionum unitatis idea in me potuit poni ab ulla causa, a qua etiam aliarum perfectionum ideas non habuerim; neque enim efficere potuit, ut illas simul junctas et inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit ut quaenam illae essent agnoscerem. Med. III. 23. 24. Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse

entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod exempli causa percipiat in idea trianguli necessario contineri tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aeqnales duobus rectis, ita ex eo solo, quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. Magisque hoc credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget istam ideam entis summe perfecti non esse a se effictam, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. Hoc, inquam, facile credet mens nostra, si se prius omnino praejudiciis liberarit, sed quia sumus assueti reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentia distinguere, atque etiam varias ideas rerum, quae nusquam sunt aut fuerunt, ad arbitrium effingere, facile contingit, cum in entis summe perfecti contemplatione non sumus plane defixi, ut dubitemus, an forte ejus idea una sit ex iis, quas ad arbitrium effinximus, aut saltem, ad quarum essentiam existentia non pertinet. Princ. phil. P. I. No. 14. 15. 16. Argumentum, quod S. Thomas sibi objicit, ita potest proponi: Intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id quo majus significari non potest; sed est majus, esse in re et intellectu, quam esse in intellectu tantum: ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur Deum esse in re et in intellectu. Ubi est manifestum vitium in forma, concludi enim tantum debuisset, ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari, Deum esse in re et

in intellectu, atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum. Meum autem argumentum fuit tale: Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare quod existat. Ubi saltem conclusio recte procedit. Sed neque etiam major potest negari, quia jam ante concessum est, illud omne quod clare et distincte intelligimus esse verum, sola minor restat, in qua fateor esse difficultatem non parvam........ Sed ut prima hujus difficultatis pars tollatur, est distinguendum inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque, in eorum quidem omnium quae et distincte intelliguntur concepta, sive idea, existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam nisi in sola idea Dei. Qui enim ad hanc diversitatem quae est inter ideam Dei et reliquas omnes diligenter attendent, non dubito quin sint percepturi, etiamsi caeteras quidem res nunquam intelligamus nisi tanquam existentes, non tamen inde sequi illas existere, sed tantum modo posse existere, quia non intelligimus necesse esse ut actualis existentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit. Ex hoc autem, quod intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam, sequi omnino Deum existere. Deinde ut altera pars difficultatis tollatur, advertendum est illas ideas, quae non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias et ab intellectu compositas, ab eodem intellectu non per abstractionem tantum, sed per claram et distinctam operationem dividi posse, adeo ut illa, quae intellectus sic dividere non potest, procul dubio ab ipso non fuerint composita. Resp. ad. I. Obj. p. 60, 61. Si vero considerem in idea corporis summe perfecti contineri existen-

tiam, quia nempe major perfectio est esse in re et in intellectu, quam tantum esse in intellectu, non inde possum concludere corpus illud summe perfectum existere, sed tantummodo posse existere...... Quinimo ex eo, quod ideam corporis examinando nullam in eo vim esse percipio, per quam se ipsum producat, sive conservet, recte concludo existentiam necessariam, de qua sola hic est quaestio non magis ad naturam corporis, quantumvis summe perfecti pertinere quam ad naturam montis pertinet, ut vallem non habeat, vel ad naturam trianguli ut angulos habeat majores duobus rectis...... Atqui si attente examinemus, an enti summe potenti competat existentia, et qualis, poterimus clare et distincte percipere primo illi saltem competere possibilem existentiam quemadmodum reliquis omnibus rebus, quarum distincta idea in nobis est, etiam iis quae per figmentum intellectus componuntur. Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere atque ab aeterno extitisse, est enim lumine naturali notissimum, id quod propria sua vi potest existere, semper existere. Atque ita intelligemus existentiam necessariam in idea entis summe potentis contineri, non per figmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram et immutabilem naturam talis entis, ut existat......... Neque hic diffitebor, hoc argumentum tale esse, ut qui non omnium quae ad ejus probationem faciunt recordabuntur, facile id pro sophismate sint habituri...... Sed quia duae tantum sint viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive naturam, prioremque pro viribus explanavi, non credidi alteram esse postea praetermittendam. Ibid. p. 61. 62...... ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc

efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra, quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum, neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Med. V. p. 33.

6.... Quamprimum occurret occasio, examinare debeo, an Deus sit......... hac enim re ignoratâ non video de ulla alia plane certus esse unquam posse. Med. III. p. 16..... quia (mens) nondum scit, an forte talis natura creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae autorem originis agnoverit. Princ. phil. P. I. No. 13. Magna in hoc existentiam Dei probandi modo, per ejus scilicet ideam, est praerogativa, quod simul, quisnam sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas agnoscamus. Nempe ad ejus ideam nobis ingenitam respicientes videmus illum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem, ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam, clare possumus advertere. Ibid. No. 22. Jam vero, quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, eâ nobis cautelâ est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum autorem rerum esse infinitum, et nos omnino finitos. Ibid. No. 24. — Primum Dei attributum, quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax et dator omnis luminis, adeo ut plane repugnet ut nos fallat, sive ut proprie ac positive sit causa errorum, quibus

nos obnoxios esse experimur. Nam quamvis forte posse fallere, nonnullum ingenii argumentum apud nos homines esse videatur, nunquam certe fallendi voluntas, nisi ex malitia vel metu et imbecillitate procedit, nec proinde in Deum cadere potest. **Ibid.** No. 29. Atque hinc sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur hoc est quatenus clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset. Ita tollitur summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quod nesciremus, an forte talis essemus naturae ut falleremur etiam in iis, quae nobis evidentissima esse videntur. Quin et aliae omnes dubitandi causae prius recensitae facile ex hoc principio tollentur. **Ibid.** No. 30. Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. **Med.** III. p. 35. Quod circulum non commiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur vera esse, quam quia Deus est, et nobis non constare, Deum esse, nisi quia id clare percipitur, jam satis.... explicui. **Resp.** IV. p. 134...... Omnino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, et quae omnibus hominibus...... innata est. **Resp.** VI. p. 155. Ubi dixi, nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. **Resp. ad.** II. **Obj.** p. 74. Etsi enim ejus sim naturae, ut quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sim naturae, ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque

saepe memoria judicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliae offerri possunt, quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones haberem. Sic exempli causa cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote Geometriae principiis imbuto, apparet, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis: nec possum non credere id verum esse quamdiu ad ejus demonstrationem attendo, sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, siquidem Deum ignorem....... Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem, atque inde collegi illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera, etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantum recorder me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam. **Med. V. p. 34. 35.** Primum nobis constat Deum existere, quoniam ad rationes, quae id probant attendimus (ita omnium animis a natura impressum est, ut quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamus et nullo modo possimus dubitare quin sit verum. **Princ. phil. P. I. No. 43.**) — postea vero sufficit ut recordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi, quod non sufficeret nisi Deum esse et non fallere sciremus. **Resp. IV. pg. 134.**

7. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque

ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Princ. phil. P. I. No. 51. — Substantia quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum, sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur. Rat. mor. geom. disp. Def. VIII. Cum dicimus, Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative, ita scilicet ut tantum sensus sit, nullam esse ejus causam, sed si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret inquisivimus attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam, quae in ejus idea continetur, tam exuperantem illam agnovimus ut plane sit causa cur ille esse perseveret, nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative sed quam maxime possitive. Quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur, quia tamen hoc, quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentiae immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius, quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a se positive. Resp. I. p. 57. 58. Lumen naturale non dictat, ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu, nam contra non proprie habet rationem causae nisi quamdiu producit effectum, nec proinde illo est prior...... Quemadmodum etiamsi fuissem ab aeterno, ac proinde nihil me prius extitisset, nihilominus quia considero, temporis partes a se mutuo sejungi posse, atque ita ex eo quod jam sim, non sequi me mox futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis, non dubitarem illam causam, quae me conservat, efficientem appellare, ita etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est, qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici

posse sui causa. Ibid. p. 56. 57. — cf. Resp. IV. p. 130 sq. Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Verumtamen non potest substantia animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus, aliquam rem existentem sive substantiam cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia quae in mente reperimus sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic exempli causa figura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso, nec imaginatio vel sensus vel voluntas nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis, ut cuilibet attendenti fit manifestum. Princ. phil. P. I. No. 52. 53. Substantia cui inest immediate cogitatio vocatur mens...... substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis et accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis etc. vocatur corpus. Rat. mor. geometr. disp. Def. VI. et VII. Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae, tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc

est quam mens et corpus, quo pacto clarissime et distinctissime intelliguntur. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa, ratione tantum diversae sunt..... (Distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest..... atque agnoscitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus.) Princ. phil. P. I. 63. 62. Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus. Ut etiam habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae atque independentis, id est Dei. Ibid. No. 54. Realis distinctio tantum est inter duas vel plures substantias. Et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus. Ibid. No. 60. Quoniam scio omnia quae clare et distincte intelligo, talico a Deo fieri posse, qualia illa intelligo, satis est, quod possim unam rem absque altera clare et distincte intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni. Med. VI. p. 39. Sed clare percipimus mentem, hoc est substantiam cogitantem absque corpore hoc est absque substantia aliqua extensa et vice versa corpus absque mente, ergo saltem per divinam potentiam mens esse potest sine corpore, et corpus sine mente..... Notandumque me hic usum esse divina potentia pro medio, non quod extraordinaria aliqua vi opus sit ad mentem a corpore separandam, sed quia, cum de solo Deo in praecedentibus egerim, non aliud habui quo uti possem, nec refert a qua potentia duae res

separentur, ut ipsas realiter distinctas esse cognoscamus. Rat. mor. geometr. disp. Prop. IV. c. demonstr. Mens autem distincte et complete, sive quantum sufficit ut habeatur pro re completa, percipi potest sine ulla ex iis formis sive attributis, ex quibus agnoscimus corpus esse substantiam, corpusque intelligitur distincte atque ut res completa sine iis quae pertinent ad mentem. Resp. IV. p. 123. (cf. Princ. P. I. No. 52. 53.) de mente non modo intelligimus illam esse sine corpore, sed etiam omnia illa, quae ad corpus pertinent, de ipsa posse negari, haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant. Ibid. 124. Saepe attuli criterium, quo dignoscitur mentem aliam esse a corpore, nempe quod tota mentis natura consistat in eo quod cogitet, tota autem natura corporis in eo quod sit res extensa, nihilque prorsus commune sit inter cogitationem et extensionem. Resp. V. p. 61. Cum agitur de attribntis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter ea oppositio esse potest, quam, quod sint diversa. R. des Cartes. Notae in progr. quodd. etc. p. 179. Ad rationem modi pertinet, ut, quamvis substantiam sine illo facile intelligamus, non possimus tamen vice versa modum clare intelligere, nisi simul concipiamus substantiam cujus est modus,...... (adversarius) fatetur, nos posse de corporis existentia dubitare, cum interim de mentis existentia non dubitamus, unde sequitur, mentem posse a nobis sine corpore intelligi, ac proinde non esse ejus modum. Ibid. p. 180.

8. Itaque ad serio philosophandum, veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagandam, primo omnia praejudicia sunt deponenda, sive accurate est cavendum, ne ullis ex opinionibus olim a nobis receptis fidem habeamus, nisi prius, iis ad novum examen revocatis, veras esse comperiamus. Deinde ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, quas sic attendendo clare et distincte cognoscemus,

judicandae sunt verae. Quod agentes inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis, et simul etiam, et esse Deum, et nos ab illo pendere, et ex ejus attributorum consideratione caeterarum rerum veritatem posse indageri, quoniam ille est ipsarum causa. Et denique praeter notiones Dei et mentis nostrae, esse etiam in nobis notitiam multarum rerum......... quamvis nondum sciamus, quae sit causa, cur ita nos afficiant. Atque in his paucis praecipua cognitionis humanae principia contineri mihi videntur. Princ. P. I. No. 75.

Zur Naturphilosophie.

9. Etsi nemo non sibi satis persuadeat res materiales existere, quia tamen hoc a nobis paulo ante in dubium revocatum est, et inter primae nostrae aetatis praejudicia numeratum, nunc opus est, ut rationes investigemus, per quas id certo cognoscatur. Nempe quicquid sentimus procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere ut unum potius quam aliud sentiamus, sed hoc a re illa, quae sensus nostros afficit plane pendet. Quaeri quidem potest an res illa sit Deus, an quid a Deo diversum, sed quia sentimus, sive potius, a sensu impulsi clare ac distincte percipimus materiam quandam extensam in longum latum et profundum, cujus variae partes variis figuris praeditae sunt, ac variis motibus cientur; ac etiam efficiunt ut varios sensus habeamus colorum, odorum, doloris etc. si Deus immediate per se ipsum istius materiae extensae ideam menti nostrae exhiberet, vel tantum si efficeret, ut exhiberetur a re aliqua, in qua nihil esset extensionis, nec figurae nec motus, nulla ratio potest excogitari, cur non deceptor esset putandus. Ipsam enim clare intelligimus tamquam rem a Deo et a nobis sive a mente nostra plane

diversam; ac etiam clare videre nobis videmur, ejus ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire. Dei autem naturae plane repugnare ut sit deceptor, jam ante est animadversum. Atque ideo hic omnino concludendum est, rem quandam extensam in longum latum et profundum, omnesque illas proprietates quos rei extensae convenire clare percipimus habentem, existere. Est que haec res extensa, quam corpus sive materiam appellamus. Eadem ratione menti nostrae corpus quoddam magis arcte quam reliqua alia corpora conjunctum esse concludi potest, ex eo quod perspicue advertamus dolores, aliosque sensus nobis ex improviso advenire; quos mens est conscia non a se sola proficisci, nec ad se posse pertinere ex eo solo, quod sit res cogitans, sed tantum ex eo, quod alteri cuidam rei extensae ac mobili adjuncta sit, quae res humanum corpus appellatur. Sed accuratior ejus rei explicatio non est hujus loci. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex accidenti, nos doceri, qualia in seipsis existant. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur. **Princ. P. II. No. 1. 2. 3.** Quod agentes, percipiemus naturam materiae...... consistere...... tantum in eo, quod sit extensa in longum, latum et profundum. **Ibid. No. 4.** Non forte omnes res corporeae tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt quae clare et distincte intelligo, id est, omnia generaliter spectata, quae in purae matheseos objecto comprehenduntur. **Med. VI. p. 40.** Plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabi-

lem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt; ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones figuras et motus, nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro mathematica demonstratione sit habendum, et quia sic omnia naturae phaenomena possunt explicari ut in sequentibus apparebit, nulla alia physicae principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda. Princ. phil. P. II. No. 64. — Ostendi potest,..... omnes alias qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente, unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere. Ibid. No. 4. Duae vero adhuc causae supersunt, ob quas potest dubitari, an vera natnra corporis in sola extensione consistat. Una est, quod multi existiment, pleraque corpora sic posse rarefieri, ac condensari, ut rarefacta habeant plus extensionis quam condensata; sintque etiam nonnulli tam subtiles, ut substantiam corporis ab ejusdem quantitate, atque ipsam quantitatem ab extensione distinguant. Ibid. No. 5. Sed quantum ad rarefactionem et condensationem, quicunque ad cogitationes suas attendet, ac nihil volet admittere, nisi quod clare percipiat, non putabit in ipsis aliud quidquam contingere, quam figurae mutationem, ita scilicet ut rara corpora illa sint, inter quorum partes multa intervalla existunt, corporibus aliis repleta, et per hoc tantum densiora reddantur, quod ipsorum partes ad invicem accedentes, intervalla ista imminuant..... Ut, cum videmus spongiam aqua vel alio liquore turgentem, non putamus ipsam, secundum singulas suas partes magis extensam, quam cum compressa est et sicca; sed tantummodo poros habere magis patentes; ac ideo per majus spatium esse diffusam..... Etsi, cum aër aut aqua rarefiunt, non videamus ullos ipsorum poros qui ampliores reddantur, nec ullum novum corpus, quod ad illos

replendos accedat, non est tamen rationi tam consentaneum, aliquid non intelligibile effingere, ad eorum rarefactionem verbotenus explicandam, quam ex hoc quod rarefiant, concludere in ipsis esse poros, sive intervalla, quae ampliora redduntur, et novum aliquod corpus accedere, quod ipsa implet; etsi hoc novum corpus nullo sensu percipiamus. Ibid. No. 6 et 7. Quantitas a substantia in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut et numerus a re numerata...... In re autem non fieri potest ut vel minimum quid ex ista quantitate aut extensione tollatur, quin tantundem etiam de substantia detrahatur; nec vice versa, ut tantillum de substantia detrahatur, quin tantuudem de quantitate ac extensione tollatur. Ibid. No. 8. Altera (dubitandi causa) est, quod ubi nihil aliud esse intelligimus, quam extensionem in longum latum et profundum, non soleamus dicere ibi esse corpus, sed tantummodo spatium.... Ibid. No. 5. Non etiam in re dilferunt spatium sive locus internus et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent. Revera enim extensio in longum latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus. Sed in hoc differentia est, quod ipsam in corpore ut singularem consideremus et putemus semper mutari, quoties mutatur corpus; in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus adeo, ut mutato corpore quod spatium implet non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quamdiu manet ejusdem magnitudinis ac figurae, servatque eundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus. Ibid. No. 10. Est autem differentia in modo concipiendi, nam sublato lapide ex spatio vel loco, in quo est, putamus etiam ejus extensionem esse sublatam, utpote quam ut singularem et ab ipso inseparabilem spectamus, sed interim extensionem loci, in quo erat lapis, remanere arbitramur, eandemque esse, quamvis jam ille locus lapidis a ligno, vel

aqua, vel aëre vel alio quovis corpore occupetur, vel etiam vacuus esse credatur. Quia ibi consideratur extensio in genere, censeturque eadem esse lapidis, ligni, aquae, aëris, aliorumque corporum, vel etiam ipsius vacui, si quod detur, modo tantum sit ejusdem magnitudinis ac figurae, servetque eundem situm inter corpora externa, quae spatium illud determinant. Ibid. No. 12. Vacuum, philosophico sensu sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum recte concludamus illud esse substantiam; quia omnino repugnat, ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum, quod nempe, cum in eo sit extensio, necessario etiam in eo sit substantia. Ibid. No. 16. Ac proinde si quaeratur, quid fiet, si Deus auferat omne corpus quod in aliquo vase continetur, et nullum aliud in ablati locum venire permittat?, respondendum est, vasis latera sibi invicem hoc ipso fore contigua. Cum enim inter duo corpora nihil interjacet, necesse est, ut se mutuo tangant, ac manifeste repugnat ut distent, sive ut inter ipsa sit distantia, et tamen ut ista distantia sit nihil; quia omnis distantia est modus extensionis, et ideo sine substantia extensâ esse non potest...... facile cognoscimus fieri non posse ut aliqua ejus pars plus spatii occupet una vice quam alia, sicque aliter rarefiat, quam modo paulo ante explicato; vel ut plus sit materiae sive substantiae corporeae in vase cum plumbo vel auro vel alio quantumvis gravi ac duro corpore plenum est, quam cum aërem tantum continet, vacuumque existimatur, quia partium materiae quantitas non pendet ab earum gravitate aut duritie, sed a sola extensione, quae semper in eodem vase est aequalis. Ibid. 19. Cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquae atomi sive materiae partes ex naturâ sua indivisibiles existant. Cum enim,

si quae sint, necessario esse debeant extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere ac proinde agnoscere esse divisibiles....... Quin etiam, si fingamus, Deum efficere voluisse, ut aliqua materiae particula in alias minores dividi non possit, non tamen illa proprie indivisibilis erit dicenda. Ut etenim effecerit eam a nullis creaturis dividi posse, non certe sibi ipsi ejusdem dividendae facultatem potuit adimere, quia fieri plane non potest, ut propriam suam potentiam imminuat. Ibid. No. 20. Cognoscimus praeterea, hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem, nullos extensionis suae fines habere. Ibid. No. 21. Hincque etiam colligi facile potest, non aliam esse materiam coeli quam terrae atque omnino si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex una et eadem materia constare, nec proinde plures sed unum tantum esse posse, quia perspicue intelligimus illam materiam, cujus natura in eo solo consistit quod sit substantia extensa, omnia omnino spatia imaginabilia, in quibus alii isti mundi esse deberent, jam occupare: nec ullius alterius materiae ideam in nobis reperimus. Ibid. No. 22.

10. Materia itaque in toto universo una et eadem existit; utpote quae omnis per hoc unum tantum agnoscitur, quod sit extensa...... omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas, pendet a motu. Ibid. No. 23. Motus, ut, vulgo sumitur, nihil aliud est, quam actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat. Et idcirco eadem res eodem tempore dici potest moveri et non moveri. Ut qui sedet in navi, dum ea solvit e portu, putat quidem se moveri, si respiciat ad littora, eaque ut immota consideret; non autem si ad ipsam navim inter cujus partes eundem semper situm servat. Quin etiam, quatenus vulgo putamus in omni motu esse actionem, in quiete vero cessationem actionis, magis proprie tunc dicitur quiescere quam moveri, quia nullam in se actionem

sentit. **Ibid.** No. 24. Sed si non tam ex vulgi usu, quam ex rei veritate consideremus, quid per motum debeat intelligi, ut aliqua ei determinata natura tribuatur, dicere possumus esse translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt, et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum....... Et dico esse translationem, non vim vel actionem quae transfert, ut ostendam illum semper esse in mobili, non in movente, quia haec duo non satis accurate solent distingui, ac esse duntaxat ejus modum, non rem aliquam subsistentem, sicut figura est modus rei figuratae, ac quies rei quiescentis. **Ibid.** No. 25. Notandum est, magno nos in hoc, praejudicio laborare, quod plus actionis ad motum requiri arbitremur, quam ad quietem..... Quod tamen praejudicium facile exuemus, si consideremus, non modo conatu nobis opus esse ad movenda corpora externa, sed saepe etiam ad eorum motus sistendos, cum a gravitate aliave causa non sistuntur. **Ibid.** No. 26. Manifestum est, hanc translationem extra corpus motum esse non posse, atque hoc corpus alio modo se habere cum transfertur, et alio cum non transfertur, sive cum quiescit: adeo ut motus et quies nihil aliud in eo sint, quam duo diversi modi. **Ibid.** No. 27. Ipsa translatio est reciproca, nec potest intelligi corpus (AB) transferri ex vicinia corporis (CD), quin simul etiam intelligatur corpus CD transferri ex vicinia corporis AB. Ac plane eadem vis et actio requiritur ex una parte, atque ex altera..... Sed cum assueti simus stare in terra, eamque ut quiescentem considerare, quamvis aliquas ejus partes aliis minoribus corporibus contiguas, ab eorum vicinia transferri videamus, non tamen ipsam ideo moveri putamus. **Ibid.** No. 29. Unicus cujusque corporis motus, qui ei proprius est, instar plurimum potest considerari....... Sed quod ideo tales motus non sint revera distincti, patet ex eo, quod unum quodque punctum corporis quod movetur, unam tantum ali-

quam lineam describat... **Ibid.** No. 32. Ex hoc autem, quod supra fuerit animadversum, loca omnia corporibus plena esse, semperque easdem materiae partes aequalibus locis coaequari, sequitur nullum corpus moveri posse nisi per circulum, ita siclicet ut aliud aliquod corpus ex loco quem ingreditur expellat, hocque rursus aliud et aliud, usque ad ultimum, quod in locum a primo derelictum, eodem temporis momento quo derelictus est, ingrediatur. **Ibid.** No. 33.

11. Motus naturâ sic animadversâ, considerare oportet ejus causam, eamque duplicem...... Et generalem (primariam) quod attinet, manifestum mihi videtur, illam non aliam esse, quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, jamque per solum suum concursum ordinarium tantundem motus et quietis in ea totâ quantum tunc posuit, conservat. Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia motâ, quam ejus modus, certam tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus, eandem semper in tota rerum universitate esse posse quamvis in singulis ejus partibus mutetur...... Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum, quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur. Adeo ut iis mutationibus exceptis, quas evidens experientia, vel divina revelatio certas reddit, quasque sine ulla in creatore mutatione fieri percipimus, aut credimus, nullas alias in ejus operibus supponere debeamus, ne quae inde inconstantia in ipso arguatur. Unde sequitur quam maxime rationi esse consentaneum, ut putemus ex hoc solo, quod Deus diversi mode moverit partes materiae, cum primum illas creavit, jamque totam istam materiam conservet, eodem plane modo, eademque ratione quâ prius creavit, eum etiam tantundem motus in ipsâ semper conservare. **Ibid.** No. 36. Atque ex hac eadem immobilitate Dei, regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secun-

dariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Horum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis. Ibid. No. 37. Altera lex naturae est, unamquamque partem materiae seorsim spectatam, non tendere unquam, ut sesundum ullas lineas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas, etsi multae saepe cogantur deflectere propter occursum aliarum, atque ut paulo ante dictum est, in quolibet motu fiat quodammodo circulus, ex omnia materia simul mota. Causa hujus regulae eadem est, quae praecedentis, nempe immutabilitas et simplicitas operationis, per quam Deus motum in materia conservat. Ibid. No. 39.

Tertia lex naturae haec est. Ubi corpus, quod movetur alteri occurrit, si minorem habeat vim ad pergendum secundum lineam rectam, quam hoc alterum ad ei resistendum, tunc deflectitur in aliam partem, et motum suum retinendo, solum motus determinationem amittit; si vero habeat majorem, tunc alterum corpus secum movet, ac, quantum ei dat de suo motu, tantundem perdit. Ibid. No. 40. Cum enim omnia corporibus sint plena, et nihilominus unius cujusque corporis motus tendat in lineam rectam, perspicuum est, Deum ab initio mundum creando, non modo diversas ejus partes diversimode movisse, sed simul etiam effecisse, ut unae alias impellerent: motusque suos in illas transferrent: adeo ut jam ipsum conservando eadem actione ac cum iisdem legibus, cum quibus creavit, motum non iisdem materiae partibus semper infixum, sed ex unis in alias prout sibi mutuo occurrunt, transeuntem conservet. Ibid. No. 42. Licet colligere, corpora divisa in multas exiguas particulas, motibus a se mutuo diversis agitatas, esse fluida; ea vero, quorum omnes particulae juxta se mutuo quiescunt, esse dura. Ibid. No. 54.

12. Inventis jam quibusdam principiis rerum

materialium, quae non a praejudiciis sensuum, sed a lumine rationis ita petita sunt, ut de ipsorum veritate dubitare nequeamus, examinandum est, an ex iis solis omnia naturae phaenomena possimus explicare; incipiendumque ab iis, quae maxime universalia sunt, et a quibus reliqua dependent, nempe a generali totius hujus mundi adspectabilis constructione. De qua ut recte philosophemur, duo sunt inprimis observanda, unum ut, attendentes ad infinitam Dei potentiam et bonitatem, ne vereamur nimis ampla et pulchra et absoluta ejus opera imaginari; sed e contra caveamus, ne si quos forte limites, nobis non certo cognitos, in ipsis supponamus, non satis magnifice de creatoris potentia sentire videamur. Alterum, ut etiam caveamus, ne nimis superbe de nobis ipsis sentiamus. Quod fieret non modo, si quos limites, nobis nulla cognitos ratione, nec divina revelatione, mundo vellemus affingere, tanquam si vis nostrae cogitationis ultra id; quod a Deo revera factum est, ferri posset; sed etiam maxime, si res omnes propter nos solos ab illo creatos esse fingeremus; vel tantum si fines, quos sibi proposuit in creando universo ingenii nostri vi comprehendi posse putaremus...... Nequaquam est verisimile, sic omnia propter nos facta esse, ut nullus alius sit eorum usus; essetque plane ridiculum et ineptum id in physica consideratione supponere, quia non dubitamus, quin multa existant, vel olim existerint, jamque esse desierint, quae nunquam ab ullo homine visa sunt, aut intellecta, numquamque ullum usum ulli praebuerint. Princ. phil. P. III. No. 1. 2. 3. Denique nullos unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus; quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putemus; sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus quidnam ex iis ejus attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos ejus effectus, qui sensibus nobis apparent, lumen

naturale quod nobis indidit concludendum esse, ostendat. Princ. phil. P. I. No. 28. Jam brevem historiam praecipuorum phaenomenωn, quorum causae hic sunt investigandae, nobis ob oculos proponemus; non quidem ut ipsis tanquam rationibus utamur ad aliquid probandum; cupimus enim rationes effectuum a causis, non autem e contra causarum ab effectibus deducere, sed tantum ut ex innumeris effectibus, quos ab iisdem causis produci posse judicamus, ad unos potius, quam alios considerandos mentem nostram determinemus. Princ. phil. P. III. No. 4.

13. Ibid. No. 5. 6.

14. Ibid. No. 7. 8.

15. Ibid. No. 9. 10. 11.

16. Ibid. No. 19.

17. Sol in hoc convenit cum fixis et cum flamma, quod lumen a se ipso emittat........ possumus etiam existimare, solem constare quidem ex materia valde fluida et mobili, quae omnes coeli circumjacentis partes secum rapit, sed in hoc nihilominus stellas fixas imitari, quod non ex una coeli regione in aliam migret. Ibid. No. 21. Neque incongrua videri debet solis cum flamma comparatio, ex eo, quod nullam flammam hic videamus, quae non continuo egeat alimento, quod idem de sole non observatur. Ibid. No. 22. Quemadmodum caeteri planetae in hoc cum terra conveniunt, quod sint opaci et radios solis reflectant, non immerito, arbitrabimur, illos etiam in hoc ei similes esse, quod unusquisque quiescat in ea coeli regione in qua versatur, quodque omnis variatio situs, quae in illis observatur, ex eo tantum procedat, quod omnis materia coeli, quae illos continet, moveatur. Ibid. No. 27. Sic itaque sublato omni scrupulo de terrae motu, putemus totam materiam coeli in quo planetae versantur, in modum cujusdam vorticis, in cujus centro est sol, assidue gyrare, ac ejus partes soli viciniores celerius moveri quam remotiores, planetasque omnes, (e quorum numero est

terra) inter easdem istius coelestis materiae partes semper versari. Ex quo solo, sine ullis machinamentis omnia ipsorum phaenomena facillime intelligentur. Ut enim in iis fluminum locis, in quibus aqua in se ipsam contorta, verticem facit, si variae festucae illi aquae incumbant, videbimus ipsos simul cum ea deferri, et nonnullos etiam circa propria centra converti, et eo celerius integrum gyrum absolvere, quo centro vorticis erunt viciniores; et denique, quamvis semper motus circulares affectent, vix tamen unquam circulos omnino perfectos describere sed nonnihil in longitudinem et latitudinem aberrare. **Ibid.** No. 30.

18. Ut veram hujus mundi aspectabilis naturam agnoscamus, non satis est, aliquas causas invenire, per quas ea, quae in coelo eminus aspicicimus, explicentur, sed ex iisdem etiam illa omnia, quae in terra cominus intuemur, deduci debent. **Ibid.** No. 42. Et, si nullis principiis utamur, nisi evidentissime perspectis, si nihil nisi per mathematicas consequentias ex iis deducamus, et interim illa, quae sic ex ipsis deducemus, cum omnibus naturae phaenomenis accurate consentiant, injuriam Deo facere videremur, si causas rerum hoc pacto a nobis inventas, falsas esse, suspicaremur, tanquam si nos tam imperfectos genuisset, ut ratione nostra recte utendo fallamur. **Ibid.** No. 43. Ut ad plantarum vel hominum naturas intelligendas longe melius est, considerare, quo pacto paulatim ex seminibus nasci possint, quam, quo pacto a Deo in prima mundi origine creati sint; ita si quae principia possimus excogitare, valde simplicia, et cognitu facilia, ex quibus tanquam ex seminibus quibusdam et sidera et terram et denique omnia, quae in hoc mundo aspectabili deprehendimus, oriri potuisse, demonstremus, quamvis ipsa nunquam sic orta esse, probe sciamus, hoc pacto tamen eorum naturam longe melius exponemus, quam si tantum, qualia jam sint, describeremus. Et quia talia principia mihi videor invenisse, ipsa breviter hic exponam.

Ibid. No. 45. Itaque supponemus, omnem illam materiam, ex qua hic mundus aspectabilis est compositus, fuisse initio a Deo divisam in particulas quam proxime inter se aequales, et magnitudine mediocres, sive medias inter illas omnes, ex quibus jam coeli atque astra componuntur, easque omnes tantundem motus in se habuisse, quantum jam in mundo reperitur; et aequaliter fuisse motas, tum singulas circa propria sua centra, et separatim a se mutuo ita ut corpus fluidum componerent, quale coelum esse putamus, — tum etiam plures simul, circa alia quaedam puncta aeque a se mutuo remota et eodem modo disposita, ac jam sunt centra fixarum, — nec non etiam circa alia aliquanto plura, quae aequent numerum planetarum. **Ibid. No. 46.....** Considerandum est, illas particulas, in quas totam hujus mundi materiam initio divisam fuisse supponimus, non potuisse quidem initio esse sphaericas, quia plures globuli simul juncti, spatium continuum non replent; sed cujuscunque figurae tunc fuerint, eos non potuisse successu temporis non fieri rotundas, quandoquidem varios habuerunt motus circulares..... Et ex hoc solo, quod alicujus corporis anguli sic atterantur, facile intelligimus, illud tandem fieri rotundum. **Ibid. No. 47.** Itaque duo habemus genera materiae valde diversa, quae duo prima elementa hujus mundi aspectabilis dici possunt........ tertiumque paulo post inveniemus.... **Ibid. No. 52.**

Zur Anthropologie und Psychologie.

19. Homines........ ex anima et corpore...... compositi. Et necesse est, ut primum seorsim describam corpus, deinde animam quoque seorsim; ac denique ut ostendam, quo pacto hae duae naturae junctae et unitae esse debeant. **Tractat. de homine P. I. No. 1.**

20. Natura rerum materialium multo facilius capi potest, cum ita paulatim orientes conspiciun-

tur, quam cum tantum ut absolutae et perfectae considerantur.... Sed quia nondum tantam istorum (animalium et speciatim hominis) adeptus eram cognitionem, ut de iis eadem, qua de caeteris methodo tractare possem, hoc est demonstrando effectus per causas, et ostendendo ex quibus seminibus, quove modo natura ea producere debeat, contentus fui supponere, Deum formare corpus hominis uni ex nostris omnino simile....... nullamque ei ab initio indere animam rationalem. De method. p. 39. Considerandum humani corporis machinamentum tanquam automatum quoddam manibus Dei factum, quod infinities melius sit ordinatum, motusque in se admirabiliores habeat, quam ulla, quae arte humana fabricari possint. Ibid. p. 48. Suppono corpus aliud nihil esse, quam terream statuam seu machinam, quam Deus formet data opera, ut eam quam maxime potest nobis similem reddat. Adeo ut non solum extrinsecus omnium membrorum nostrorum colorem et figuram illi tribuat, verum etiam intus in ea collocet omnes partes illas quas adesse necesse est ut ambulare etc. possit et imitari eas omnes functiones, quae concipi possunt a materia, et non aliunde quam ab organorum dispositione pendere. Videmus horologia etc., et alias machinas, quae, quanquam ab hominibus factae sint, non destituuntur vi pluribus diversisque modis sese propria virtute movendi, nec videor mihi tantam motuum varietatem imaginari posse in ea, quam manu Dei factam suppono, neque tantum artificii illi tribuere, quin rationem habeas cogitandi, adhuc plus in ea esse posse. Non haerebo igitur in describendis partibus, ex quibus haec machina composita esse debet. Tractat. de homine P. I. No. 2.

21. Cf. de method. p. 40 seq. Tractat. de hom. P. I. No. 5. et seq. Tractat. de formatione foetus P. II. No. 9. et seq. — P. III.

22. (Deus) in hujus machinae corde excitavit aliquem sine lumine ignem,..... quem non putabam

diversum esse ab eo, qui foenum congestum antequam siccum sit calefacit. De method. p. 40. Post haec non opus est, ut quidquam aliud dicam ad motum cordis explicandum, nisi quod cum ipsius cavitates non sunt sanguine plena, illuc necessario defluat, e vena quidem cava in dextram et ex arteria venosa in sinistram; quia haec duo vasa sanguine semper plene sunt, et ipsorum orificia quae cor spectant tunc obturata esse non possunt. Sed simul atque duae sanguinis guttae ita illuc sunt ingressae, nimirum in unamquamque cavitatem una, cum necessario sint valde magnae eo quod ostia, per quae ingrediuntur ampla sunt, et vasa, unde procedunt, plena sanguine, statim eae rarefiunt et dilatantur propter calorem, quem illic inveniunt. Qua ratione fit, ut totum cor intumescere faciant, simulque pellant et claudant quinque valvulas, quae sunt in ingressu vasorum, unde manant, impediantque, ne major sanguinis copia in cor descendat; et cum magis magisque rarefiant, simul impellant et aperiant sex reliquas valvulas, quae sunt in orificiis duorum aliorum vasorum, per quas exeunt; hac ratione efficientes, ut omnes venae arteriosae et magnae arteriae rami eodem pene cum corde momento intumescant; quod statim postea, sicut etiam istae arteriae, detumescit, quia sanguis, qui eo ingressus est, refrigeratur, et ipsarum sex valvulae clauduntur et quinque venae cavae et arteriae venosae aperiuntur transitumque praebent duabus aliis guttis sanguinis, quae iterum faciunt, ut cor et arteriae intumescant, sicut praecedentes. De method. p. 42. 43. Et ignis in machinae, quam describo, corde contentus, nulli alii rei inservit, quam sic dilatando, calefaciendo et attenuando sanguini, qui continuo guttatim incidit ex vena cava in dextrum ventriculum, unde in pulmonem exhalat, et ex vena pulmonaria (quam Anatomici arteriam venosam vocant,) in ventriculum alterum, unde per totum corpus distribuitur. Tractat. de hom. P. I. No. 5. Caro pulmonis adeo rara et mollis est, et

beneficio respirationis ab aëre sic refrigerata, ut, cum vapores sanguinis e dextro cordis ventriculo venientes, per arteriam, quae Anatomicis vena arteriosa dicitur, ingressi in eum fuerint, ibi condensentur, atque iterum in sanguinem vertantur. Unde porro guttatim decidunt in sinistrum cordis ventriculum, quem si ingrederentur antequam sic rursum condensati essent, alendo igni ibi non sufficerent. Atque ita videmus, respirationem, quae in hac machina istis vaporibus condensandis tantum inservit, necessariam esse huic igni conservando. Ibid. No. 6. Inprimis in machinae hujus stomacho cibi digeruntur vi liquorum quorundam, qui cum interfluunt ciborum partes, separant, agitant et calefaciunt eas, ut communis aqua in calce viva, et aqua fortis in metallis facit, cui adde quod hi liquores, quam celerrime a corde per arterias advecti, non possint non valde calidi esse. Imo ipsi cibi ejus plerumque naturae sunt, ut etiam soli et per se corrumpi et incalescere possint, quemadmodum foenum recens in horreo facit, quando satis siccum non est. Ibid. No. 3. Maxima pars sanguinis redit in venas per arteriarum extremitates, quae plurimis in locis junctae sunt cum extremitatibus venarum,...... adeo ut sanguinis in corpore motus nihil aliud sit, quam perpetua quaedam circulatio. Ibid. No. 10.

23. Ibid. No. 10. Tract. de form. foet. P. III. Princ. phil. P. IV. No. 101. Tract. de hom. No. II.

24. At, quod hoc loco praecipue notandum est, vividiores fortiores et subtiliores hujus sanguinis particulae intra cavitates cerebri se recipiunt. Quandoquidem arteriae, per quas eo deferuntur, prae omnibus aliis secundum lineam rectam a corde procedunt. De hom. No. 12. Quantum ad partes sanguinis, quae usque in cerebrum penetrant, hae ibi non nutriendae ac reficiendae tantum illius substantiae inserviunt, sed inprimis subtilissimum quendam halitum, aut potius valde mobilem et puram flammam producunt, quae animalium spirituum

nomine venit. Sciendum enim est, arterias........ componere parva illa reticula, quae....... in fundo ventriculorum cerebri expansa sunt,.... atque multos valde exiguos poros habent, per quos subtilissimae sanguinis.... particulae effluere possint,....... non vero crassiores, eo quod nimis angusti sunt pori isti....... Notandum praeterea, partes sanguinis crassiores, dum per anfractus illorum tenuium reticulorum transeunt, multum de suo motu posse amittere, quandoquidem vim habent admistas sibi tenuiores particulas propellendi, et hoc pacto suum iis motum communicandi; — ...... unde in causa sunt, ut subtiliores et magis agitatae........ omnes ingrediantur glandulam (medio in cerebro sitam)..... Atque ita sine ulla alia praeparatione aut mutatione praeterquam quod separatae a crassioribus, et retineant adhuc summam, quam a calore corde acceperunt celeritatem, desinunt habere formam sanguinis ac spiritus animales vocantur. Ibid. No. 14. Prout vero hi spiritus hoc pacto ingrediuntur ventriculos cerebri, inde pergunt in poros substantiae illius, et hinc in nervos, ubi prout magis vel minus ingrediuntur in unos quam in alios,........ vim habent musculorum, quibus hi nervi inseruntur, figuras mutandi et hoc pacto omnium membrorum motum producendi. Ibid. P. II. No. 15.

25. Consequenter ostenderam, quaenam debeat esse fabrica nervorum et musculorum corporis humani ad efficiendum ut spiritus animales ipso contenti, vires habeant ejus membra movendi,...... quaenam mutationes in cerebro fieri debeant ad vigiliam, somnum et insomnia producendum, quomodo lumen, soni, odores, sapores etc. et omnes aliae externorum objectorum qualitates, in eo per sensuum organa diversas inprimere ideas possint, — quomodo fames, sitis, aliique interni affectus suos etiam illuc immittere valeant; quid in eo per sensum communem intelligi debeat, in quo ideae istae recipiuntur, per memoriam...... per phantasiam... etc. etc. De method. p. 47.

26. ... Si darentur ejusmodi machinae, figurâ externa organisque omnibus simiae vel cuivis alteri bruto animali simillimae, nullâ nos ratione agnituros (ostenderam) ipsos naturâ ab istis animantibus differre. Si autem aliquae exstarent, quae nostrorum corporum imaginem referrent, nostrasque actiones quantum moraliter posset imitarentur, nobis semper duas certissimas vias reliquas fore ad agnoscendum, eas non propterea veros homines esse. Quarum prima est, illas nunquam sermonis usum habituras, aut ullorum signorum, qualia adhibemus ad cogitationes nostras aliis aperiendas...... Secunda est, quod...... in quibusdam...... sine dubio aberrarent, ex quibus agnosci posset, eas cum ratione non agere, sed solummodo ex organorum suorum dispositione........ Istud autem non tantum indicat, bruta minore rationis vi pollere, quam homines, sed illa plane esse rationis experta......... Animam rationalem..... ostenderam nullo modo e materiae potentia educi posse, sicut alia, de quibus egeram, sed necesse esse, ipsam creari. Nec sufficere, ut instar nautae in navi ipsa in corpore habitet,.... sed requiri, ut cum ipso arctius jungatur uniaturque. De method. p. 48. 49. 50. Jam vero quaestio est, an rem cogitantem et rem extensam percipiamus esse unam et eandem unitate naturae,..... an potius dicantur tantum esse unum et idem unitate compositionis,..... quod ultimum affirmo, quia..... diversitatem omnimodam..... inter (eas) animadverto. Respons. VI. p. 156. Postquam ita consideravimus omnes functiones, quae pertinent ad solum corpus, facile est cognoscere, nihil in nobis restare, quod debeamus tribuere nostrae animae, exceptis nostris cogitationibus..... De passionib. P. I. art. 17. Oportet scire animam esse revera junctam toti corpori, nec posse proprie dici eam esse in quadam parte ejus exclusive ad alias. Ibid. art. 30. Licet anima sit juncta toti corpori, in illo tamen est quaedam pars, in qua exercet suas functiones specialius, quam in ce-

teris omnibus. Et vulgo creditur hanc partem esse cerebrum,...... sed... mihi videor evidenter cognovisse, partem eam...... esse solummodo maxime intimam partium ejus, quae est certe quaedam glandula admodum parva, sita in medio substantiae ipsius, et ita suspensa supra canalem, per quem spiritus cavitatum cerebri anteriorum communicationem habent cum spiritibus posterioris, ut minimi motus, qui in illâ sunt, multum possint ad mutandum cursum horum spirituum et reciproce minimae mutationes, quae accidunt cursui spirituum, multum inserviant mutandis motibus hujus glandulae. Ibid. art. 31. Ratio quae me movet ut (hoc) credam,..... haec est, quod considerem alias omnes partes nostri cerebri duplices esse..... Necessario dari locum,..... in quo...... duae impressiones, quae ab unico objecto veniunt per duplicia organa sensuum, possint convenire in unum, antequam ad animam perveniant, ne ipsae repraesentent duo objecta loco unius. Ibid. art. 32. Addamus hic, glandulam illam,..... ita suspensam esse inter cavitates, quae continent spiritus, ut possit moveri ab illis tot variis modis, quot sunt diversitates sensibiles in objectis; sed etiam posse varie moveri ab anima, quae talis est naturae, ut in se tot varias impressiones recipiat, i. e. tot habeat varias perceptiones, quot accidunt varii motus in hac glande: prout etiam reciproce machina corporis ita composita est, ut haec glans ex eo solum, quod varie movetur ab anima, aut qualicunque alia causa, impellat spiritus, qui illam ambiunt, versùs poros cerebri, qui eos deducunt per nervos in musculos, qua ratione efficit, ut illi membra moveant. Ibid. art. 34. Mea sententia est, glandulam Conarion dictam esse praecipuam animae sedem, et locum in quo cogitationes nostrae omnes efformentur. Epist. 36. Part. II. Certum est, debere animam cum aliqua corporis parte conjungi, neque porro ulla est alterationi minus obnoxia, quam haec glandula, quae quamvis exigua admodum et mollis, nihilominus propter situm suum

ita custoditur, ut nulli fere morbo obnoxia esse possit. Epist. 40. Part. II. Species, quae in memoria asservantur..... credo praecipue recipi in tota cerebri substantia..... Epist. 36. P. II.

27. (Nostrae cogitationes) praecipue duum generum sunt; quaedam enim sunt actiones animae. aliae ejus passiones sive affectus. Quas ejus actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur, eas directe venire ab anima nostra, et videntur ab illa sola pendere. Sicut e contrario possunt in genere vocari ejus passiones omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur, quia saepe accidit ut anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per illas repraesentatis. De passionib. I. art. 17. Animadverto, id omne, quod fit aut recenter accidit, generaliter a philosophis appellari passionem respectu subjecti cui accidit, et actionem respectu illius, qui in causa est, ut contingat. Ita ut, quamvis agens et patiens sint saepenumero valde diversa, actio et passio tamen maneant una eademque res, quae haec duo habeat nomina ratione duorum diversorum subjectorum, ad quae referri potest. Ibid. art. I. — Perceptiones nostrae sunt duarum specierum; et quaedam animam pro causa habent, aliae corpus. Eae, quae animam pro causa habent, sunt perceptiones nostrarum voluntatum, et omnium imaginationum aut aliarum cogitationum, quae ab ea pendent. Nam certum est, nos non posse quicquam velle, quin percipiamus simul nos id velle. Et quamvis respectu nostrae animae sit actio: aliquid velle, potest etiam dici, in illa esse passionem: percipere, quod velit. Attamen, quia haec perceptio et haec voluntas revera idem sunt, denominatio semper fit ab eo quod nobilius est; et sic non solet appellari passio, sed solummodo actio. Ibid. art. 19. Cum anima nostra sese applicat ad imaginandum aliquid quod non est, e. g. in concipienda basilica quadam magica, aut chimaera, vel etiam cum sese applicat in con-

sideratione alicujus rei, quae solummodo intelligibilis est, non vero imaginabilis, e. g. in consideranda sua ipsius natura, peceptiones, quas habet illarum rerum, pendent praecipue a voluntate, quae efficit, ut eas percipiat, ideoque solent potius considerari ut actiones, quam ut passiones. Ibid. art. 20. (Adverto, magnam esse inter tria haec notionum genera differentiam, in eo, quod anima se ipsam tantum concipiat per intellectum purum, corpus h. e. extensio, figura et motus potest etiam per intellectum solum concipi, sed multo melius per intellectum imaginatione adjutum. Denique ea, quae ad animae et corporis conjunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum solum, aut etiam per intellectum imaginatione adjutum cognoscuntur; sed per sensus clarissime. Ep. 30. Part. I.) Inter perceptiones, quae corporis opera producuntur, maxima pars earum pendet a nervis,..... quorum opera veniunt ad animam, et inter eas haec est differentia, quod quasdam referamus ad objecta externa, quae sensus nostros feriunt, alias ad nostrum corpus aut quasdam ejus partes, et denique alias ad nostram animam. De passionib. art. 21. 22. Et has demum ultimas hic explicandas suscepi, sub nomine affectuum vel passionum animae. Ibid. art. 25. Notandum, omnes easdem res, quas anima percipit opera nervorum, ipsi quoque posse repraesentari per cursum fortuitum spirituum, absque ulla alia differentia, nisi quod impressiones, quae veniunt in cerebrum per nervos, soleant magis vivae et expressiores esse illis, quas spiritus excitant;...... notandum, (quod potest) decipi quis quoad perceptiones quae referuntur ad objecta, quae sunt extra nos,...... verum nulli deceptioni locum esse, quoad passiones (ipsas)....... Ibid. art. 26. Passiones.... mihi videntur in genere posse definiri: perceptiones aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum. Ibid. art. 27. (Quo distinguuntur a nostris

volitionibus, quae nominari possunt commotiones animae, quae ad illam referuntur, sed quae ab ipsamet efficiuntur. Ibid. art. 29.).... Facile poterit observari, sex tantum tales (primitivas) esse, nimirum: admirationem, amorem, odium, cupiditatem, laetitiam et moerorem. Ibid. P. II. art. 69. Nulla vero tam imbecillis anima, quae non possit cum bene dirigitur acquirere potestatem absolutam in suas passiones. Ibid. P. I. art. 50. Sapientia..... nos docet, sic illis imperare, et tam dextre eas dispensare ut tolerabilia sint mala, quae producunt, et ex omnibus laetitia percipiatur. Ibid. P. III. art. 212.

28. Rursus nostrae voluntates sunt duplices. Nam quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa anima terminantur; sicuti cum volumus Deum amare, aut in genere applicare nostram cogitationem alicui objecto, quod non est materiale. Aliae sunt actiones, quae terminantur ad nostrum corpus, ut cum ex eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem, fit ut nostra crura moveantur et progrediamur. Ibid. P. I. art. 18. Sentire, imaginari et pure intelligere sunt tantum diversi modi percipiendi, ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi. Princ. phil. P. I. No. 32. Ad judicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare, sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur...... Et quidem intellectus perceptio..... est semper valde finita. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest,...... adeo ut facile illam ultra ea, quae clare percipimus extendamus; hocque quum facimus, haud mirum est, quod contingat nos falli. Ibid. No. 34. 35. Neque tamen ullo modo Deus errorum nostrorum author fingi potest, propterea quod nobis intellectnm non dedit omniscium. Est enim de ratione intellectus creati ut sit finitus..... ac summa quaedam in homine perfectio

est, quod agat per voluntatem, hoc est libere....... Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura. **Ibid.** 36. 37, 38. Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus. **Ibid.** No. 43. — Vgl. hierzu die ganze Medit. IV. —

Kritische Bemerkungen

zur

Philosophie des Cartesius.

Digitized by Google

§. 20.

Vorbemerkung.

Die Kritik der Philosophie des Cartesius hat zu ergänzen, was nach der begrifsmäſsigen Deduction und der erzählenden Darlegung dieses Systems an seiner völligen Rechtfertigung noch mangelt, und dann die Nothwendigkeit nachzuweisen, welche es, in ein anderes System überzugehen, treibt.

Oben, p. 71 u. ff., ist bereits gesagt, daſs es einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie obliegt, ein jedes System zu rechtfertigen, ferner, daſs sie die Pflicht habe, jedes System bis auf das, woraus sie selbst hervorgegangen ist, als aufgehobnes Moment, zunächst des unmittelbar darauf folgenden, darzustellen. So wird denn auch hier die Forderung an uns gestellt, den Cartesianismus, nachdem er gerechtfertigt worden, sich zu einem Moment einer höhern Entwicklungsstufe herabsetzen, d. h. in ein anderes, höher entwickeltes, System übergehn, zu lassen. Es liegt im Plane dieses Werks, in dieser ersten Abtheilung nur der ersten Forderung zu genügen, den

Uebergang aber zu Malebranche und Spinoza der folgenden zu überlassen, wo er zugleich die Einleitung in diese beiden Systeme bildet. Hier also wird nur ein Theil der Kritik gegeben werden, die Rechtfertigung dieses Systems. — Die Rechtfertigung eines Systems besteht nun nach dem oben Angeführten darin, daſs gezeigt wird, wie es dem, was sich als Stufe in der Begrifsentwicklung erwiesen hat, wirklich entspreche, und was dort deducirt ward, enthalte. Weiterhin, wo der Schematismus des ganzen Werkes angegeben ward, p. 83, wurde gesagt, daſs eine ausführliche erzählende Darstellung des, in der Erfahrung gegebnen, Systems den Nachweis dafür abgeben müsse, daſs gerade dieses dem Deducirten entspreche. Da nun hier Beides schon vorangegangen ist, die Deduction dessen, was das erste System in der Reihe enthalten muſs, und die Erzählung dessen, was dies eine System, welches wir als das, jenem entsprechende, bezeichnen, wirklich enthält, — so scheint es allerdings, als bedürfe es keiner besondern Rechtfertigung mehr, da sie ja in obigem Beiden enthalten seyn müsse. Ja, je mehr eine besondre Rechtfertigung noch versucht wird, um so eher kann es den Anschein gewinnen, als sey es mit der Congruenz des

deducirten uud des vorgefundnen Systems (vgl. §. 6.) eben nicht zum Besten bestellt. Indeſs sind zwei Gründe vorhanden, welche eine solche besondere Rechtfertigung des Systems, nachdem es selbst für sich gesprochen hat, nothwendig machen.

a) Es ist bereits gesagt (z. B. p. 70 u. a.), daſs die wissenschaftliche Deduction das System, aus dem sie hervorgegangen ist, nicht verleugnen kann, daſs die Entwicklungsstufen, so wie der Uebergang von einer zur andern in der Form dieses Systems dargestellt werden müssen. Da tritt nun also nothwendig ein groſser Unterschied der Form ein, zwischen dem, was in jener begrifsmässigen Deduction als Inhalt des construirten Systems sich ergab, und dem, was sich darbietet als der Inhalt des empirisch vorgefundenen. Theils wird dieses sich mehr in der Form der Vorstellung halten, als das höher entwickelte, das in der Sphäre des reinen Gedankens sich hält, theils wird es als Ahndung und Instinct enthalten, was in jenem mit Bewuſstseyn als nothwendig erwiesen ist, theils wird das weniger entwickelte System noch viel Subjectives enthalten, wovon das höhere abstrahiren muſs, um den reinen Gedanken-Inhalt ans Licht zu fördern, — kurz, es tritt hier das Bedürfniſs

eines Ausgleichens ein, ein Bedürfniſs, nachzuweisen, daſs, was in einer weniger entsprechenden Form in dem empirisch gegebnen System sich findet, wirklich *dasselbe* ist, was in geschickterer Form in der, aus dem höhern System hervorgegangnen, Deduction sich fand. Der, welcher das System aufstellte, kann, wie öfter gezeigt ist, seine wahre Stelle im Ganzen nicht so richtig erkennen, als der, für den es schon aufgehobnes Moment geworden ist, und so muſs man sagen, daſs die Nachwelt den Philosophen besser versteht, als er sich selbst. Wenn nun aber die wissenschaftliche Deduction eben die Stellung des Einzelnen im Ganzen angibt, die er selbst nicht kennt, über die er sich also auch nicht ausgesprochen haben kann (wenigstens nicht richtig), so muſs nun jener Mangel ergänzt, und in der Kritik gezeigt werden, was der *eigentliche* Sinn jenes Systems sey, d. h. seine eigentliche Bedeutung, und daſs *diese* mit dem oben Deducirten übereinstimmt. — Wird nun gar, wie es hier geschehen ist, die referirende Darlegung des Systems ganz mit den Worten des ersten Urhebers gegeben, so ist eine solche ergänzende Rechtfertigung doppelt nothwendig. Es muſs also hier, da nur des Cartesius Worte ge-

braucht sind, und da die lebendige, aber deswegen auch nicht so strenge, Form des Monologs zum Theil beibehalten ist, gezeigt werden, daſs der reine Gedanken-Inhalt dieses Systems in der That derselbe sey, von welchem in den §§. 12. und 13. gezeigt ist, daſs er sich in dem ersten Systeme der Reihe finden müsse.

b) Die Deduction in jenen §§. hat sich geflissentlich darauf beschränkt, nur die allgemeinsten Grundzüge jenes Systems darzulegen, und alles das fest zu bestimmen, was den Umfang und die Grenzen desselben bezeichnet, mit einem Worte, es ist nur der Standpunkt jenes Systems festgestellt worden. Es fragt sich nun, ob alles Uebrige mit diesem Allgemeinsten mit gegeben ist, ob alles Uebrige daraus mit Nothwendigkeit folgen muſs, und also das System innere Consequnz hat oder nicht? — Wenn es nun gleich nachzuweisen ist, daſs im Wesentlichen alles Uebrige, was die Cartesianische Philosophie enthält, nur nothwendige Folgerungen aus den oben deducirten allgemeinen Grundzügen sind, so sind dennoch in den oben erwähnten §§. diese Folgerungen nicht mit gemacht, einestheils um jeden Schein eines willkührlichen Spielens zu vermeiden, welcher so leicht den Arg-

wohn rege macht, als werde der vorgefundnen Erscheinung zu Gefallen nur subjectives Belieben an die Stelle der nothwendigen Consequenz gesetzt, dann aber auch, um Wiederholungen zu vermeiden, deren sonst gar zu viele nothwendig geworden wären. — Weil aber dort die Folgerungen nicht gezogen sind, so haben die kritischen Bemerkungen dies in sofern nachzuholen, als sie an den Punkten, wo es am meisten scheinen möchte, daſs die ersten Grundlagen verlassen seyen, diesen Anschein zu widerlegen haben. Einen sichern Fingerzeig sollen dabei die Vorwürfe haben, welche andere Kritiker diesem Systeme hinsichtlich der innern Consequenz gemacht haben. Es ist das Loos der Cartesianischen Philosophie vor vielen andern gewesen, daſs ihr jeder organische Zusammenhang des Einzelnen fast ganz abgesprochen wird; wo er allgemein anerkannt wird, und sogleich in die Augen springend ist, können wir uns den Nachweis ersparen; an den Punkten aber, wo er am meisten bestritten wird, ist er, wenn er anders Statt findet, nachzuweisen. Und so wird sich denn an die Rechtfertigung des Standpunkts, die mehr den Character der immanenten Kritik hat, eine andere, mehr äuſsere, anſchlieſsen, nämlich die

Vertheidigung gegen die hauptsächlichsten Angriffe, die auf dies System gemacht sind. Diese werden um so kürzer behandelt werden können, je mehr sie aus einer, p. 68 u. 75, getadelten Art der Kritik hervorgegangen sind, je mehr sie aber einer wissenschaftlichen Kritik ähnlich sehn, um so mehr muſs der Irrthum, der dabei zu Grunde liegt, aufgewiesen werden. Indeſs soll diese apologetische Rücksicht auf andere Meinungen nur beiläufig genommen werden, wo zur Rechtfertigung des Systemes es sich zweckmäſsig erweist. — Um mit kurzen Worten den Zweck dieser kritischen Bemerkungen anzugeben, so ist er, das, was §. 15. unter 2. angedeutet ward, zu leisten. —

§. 21.
Rechtfertigung des Systems des Cartesius.

Das System des Cartesius enthält das Grundprincip des Protestantismus in der Gestalt, die sich §. 13. als nothwendig erwies, nämlich als nicht realisirtes Postulat. —

1. Den Anfang alles Philosophirens setzt Cartesius in das Ablegen aller Vorurtheile. Als solche erscheinen zunächst alle bisher gehegte Meinungen.

Alles muſs zuerst bezweifelt werden, vor allem Andern die sinnlichen Wahrnehmungen, d. h. das unmittelbar gegebne Daseyende. Dies Zweifeln aber ist in der That das absolute Protestiren gegen Alles, denn Cartesius bestimmt es selbst näher, als ein *pro falso habere*, ein *rejicere*, ein *negare.* — Der Zweifel an Allem, dies, daſs Alles ein Negatives ist, ist nun bei ihm nicht etwa in Form eines Axioms, einer dogmatisch ausgesprochnen Voraussetzung bei ihm zu finden, sondern in der Form einer Forderung. *Dubitandum est*, nicht etwa *omnia falsa sunt*, sondern *pro falsis habenda.* Die Gründe, welche er anführt, warum man an Allem zweifeln müsse, sind, abgesehn von ihrem Werth oder Unwerth, nur vorläufige Reflexionen, um den Leser auf diesen Standpunkt zu versetzen, bezeichnen zwar den Weg, auf welchem Cartesius zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, sind aber von keinem Belang für das System. Dieses fängt an mit der Forderung, dem Postulat, daſs Alles negirt werde, d. h. protestirt werde gegen Alles, was da ist.

2. Dies Postulat bleibt aber unrealisirt, die Forderung bleibt als unerfüllte Forderung, als ein bloſses Sollen stehn. Daſs sie nicht erfüllt wer-

den kann auf dieser Stufe, ist §. 13. gezeigt, hier ist nur nachzuweisen, daſs der Schein, sie sey gelöst, wenn er etwa vorkäme, nichtig ist. Im Verlauf der Untersuchung wird sich ergeben, daſs die negirte Seite in der That nicht verschwindet, sondern in der That naiver Weise ihr die Selbstständigkeit gelassen wird, die ihr nur scheinbar abgesprochen wurde. Hier, wo nachgewiesen werden soll, daſs jenes Postulat bei Cartesius nicht realisirt wird, genüge es, aufmerksam zu machen darauf, daſs sich das Unrealisirtseyn desselben ins Licht stellt, ja sogar von Cartesius selbst eingestanden wird.

a) Die Protestation gegen alles Daseyende erweist sich schon darin als nicht absolut und nicht völlig durchgreifend, daſs bei allem Zweifel, der Blick des Philosophen sich auf das Bezweifelte richtet, als auf ein Positives, und es also im Grunde nur bezweifelt werden s o l l. Er zerstört Alles, um es wieder aufzubauen, er vergiſst nie, daſs das Weggeworfene nach der Prüfung wieder aufgenommen werden soll, ja, es wird zuweilen sogar das Zweifeln ausdrücklich einer falschen Annahme verglichen, und wird also zu nichts Anderm gemacht, als zu einer Methode, die nie ihr Ziel —

das Poniren des Daseyenden — aus den Augen verliert. Daher eilt er von dem Standpunkt, wo diese Anforderung des Zweifelns gültig ist, hinweg, warnt sogar (Ep. 33. P. I,) davor, sich zu lange in diesem Gebiet aufzuhalten, um nur dahin zu gelangen, daſs er selbst

b) ausdrücklich das Unrealisirtseyn jenes Postulates erklären kann. Dies geschieht, indem er (Princ. phil. P. I. No. 30) sagt: der absolute Zweifel, mit dem angefangen wurde, sey aufzugeben. So ist er also bloſs am Anfange gültig, ist nicht durchgehend, nicht dem ganzen System immanent. Der Zweifel wird also obenan gestellt als erstes Postulat, in ihn wird das Wesentliche des philosophischen Anfanges gesetzt, weil aber dieser Zweifel nicht ein Zweifel wie der der Skeptiker ist, sondern ein Zweifel um einer Gewiſsheit willen, weil ferner er nur am Anfange gültig ist, und im Verlauf aufgegeben wird, so steht er ganz isolirt von dem Fortgange da, zwar als Forderung, deren Nichterfüllung aber der, der sie stellt, selbst eingeständig ist. — Dies eingestandne Aufgeben des Zweifelns ist nun nicht anzusehn als die durchgeführte Dialektik des absoluten Zweifels (vgl. p. 109), in welcher er, als Negation seiner selbst, das vor-

her Negirte affirmativ setzen läſst. Da würde das vorher Negirte nicht in seiner frühern Gestalt, als Vorgefundnes, seine Geltung wieder bekommen, sondern als von dem Zweifelnden Gesetztes, d. h. Jedes würde negirt, und würde dann gleichsam von Neuem geschaffen. Dies geschieht aber nicht bei Cartesius, sondern er gibt den allgemeinen Zweifel auf, und mit diesem Aufgeben nimmt er das vorher Weggeworfne eben so, wie es früher war, wieder auf.

§. 22.

Fortsetzung.

Die beiden Seiten des Gegensatzes (die Momente des Bewuſstseyns und Daseyns) sind bei Cartesius in der Weise gefaſst, welche sich in den §§. 12 u. 13 als nothwendig erwies. —

1. Es hat sich im §. 12 als nothwendig erwiesen, daſs in dem in Frage stehenden System die, sich entgegengesetzten, Momente in ihrer gröſsten Entfernung fixirt seyn müſsten. Dies geschieht nun bei Cartesius. Die gröſste Entfernung ist die der gleichgültigen Verschiedenheit, und indem Cartesius beide Seiten als Substanzen faſst, hat er zunächst dies Verhältniſs ausgesprochen, denn „zwi-

schen Substanzen findet wirklicher Unterschied Statt.“ Indem beide als Substanzen bestimmt sind, ist also die möglichst weite Entfernung beider gesetzt. Diese Entfernung wird nun noch deutlicher, wenn man sieht, wie Cartesius diese beiden Substanzen bestimmt, und ihre Verschiedenheit ins Licht setzt. — Was da erstlich die Seite des Bewuſstseyns betrifft, so hat er die eine der Substanzen als denkende Substanz gefaſst, als Geist, dessen Substanz das Denken ist. Denken aber ist ihm nur Bewuſstseyn, und zwar das rein individuelle Bewuſstseyn, welches nicht nur von aller Körperlichkeit, sondern auch von jedem andern Bewuſstseyn abstrahirt (Resp. V. p. 63.). Der Geist ist hier gefaſst als indivuelles Selbst, als einzelnes Ich. Daher denn auch das Empfinden eine Weise des Denkens genannt wird, weil es das Bewuſstseyn einer Affection des einzelnen Ichs ist. Allerdings ist dies die abstracteste und dürftigste Gestalt des Geistes, aber es ist oben die Nothwendigkeit einer so abstracten und dürftigen Fassung erwiesen. Eben so abstract ist nun zweitens die Form der andern Seite. Der denkenden Substanz steht entgegen die ausgedehnte Substanz. Das Wesen der Materie besteht nur in der Ausdeh-

nung, und kann in der That hier in nichts Anderem bestehn, weil eben nichts so sehr von dem abstracten Ich entfernt ist, als die abstracte Räumlichkeit; während jenes das Insichseyn ist, welches von allem Aeuſsern und Objectiven abstrahirt, ist die Ausdehnung gerade das reine Auſsersichseyn, und nur dies; jenes, das Ich, ist nur Centrum, daher ist ihm, als dem Centralen, am meisten entfremdet das rein Peripherische, das jedes Centrum flieht, — sie stehn sich wie Centripetales und Centrifugales gegenüber. — Ist darum der Geist so abstract gefaſst, als abstractes Ich, so muſs die andre Seite gefaſst werden, als das abstract Selbstlose, d. h. als Ausgedehntes. Es ist darum characteristisch, daſs Cartesius gegen Demokrit polemisirt, daſs er auch die Schwere zum Wesen der Materie gemacht habe. In der That ist die Schwere, als ein Suchen des Centrums, schon ein Anologon des Selbstbewuſstseyns, gleichsam ein Streben darnach, und des Cartesius Materie ist darum nothwendig, unschwer, nur ausgedehnt.

2. Die beiden von einander verschiedenen Substanzen sind bei Cartesius unmittelbar gegebene, vorgefundene. Um sie zu finden, abstrahirt er zwar von Vielem, was unmittelbar vorliegt, aber

sie bleiben nach als der Rest, nachdem von allem Uebrigen abstrahirt ist. Seine Meditationes zeigen es deutlich, daſs nicht etwa die Nothwendigkeit nachgewiesen wird, daſs Alles sich in Denkendes und Ausgedehntes theilen muſs, sondern nur, daſs, nachdem alle Abstractionen versucht sind, die denkende und ausgedehnte Substanz übrig bleiben. Eben deswegen aber, weil beide so vorgefunden sind, sind sie auch gleich berechtigt, es hat keine den Vorzug vor der Andern, daſs etwa aus ihr die andere hervorginge, oder von ihr gesetzt würde, „die Functionen des Ichs können nicht aus der Maschine des Körpers entwickelt werden," eben so „findet das Ich sich einem Körper verbunden;" wo eine Verbindung zwischen beiden Statt findet, ist sie nur Zusammensetzung, ist durch einen besondern Schöpfungsact hervorgebracht u. s. f. Wenn aber nun doch das subjective Verlangen des Cartesius dahin geht, (und nach seiner ganzen Stellung dahin gehn muſs, vgl. p. 143 seq.) das Ich als das Bevorrechtete zu erweisen, so ist der Vorzug, den er ihm gibt, der p. 144 angedeutete, das Ich ist ihm gewisser, bekannter als das Ausgedehnte, die Existenz das Ich ist unmittelbar gewiſs, unmittelbar bekannt. Damit ist ein objectiver Vorzug

Digitized by Google

ihm nicht eingeräumt, sondern bloſs einer, den das philosophirende Subject ihm gibt.

3. Es sind nun hier kurz einige Angriffe zu erwähnen, welche auf den Cartesius gemacht sind, weil er die beiden Seiten des Gegensatzes auf diese Weise gefaſst hat. Ast *) und fast mit denselben Worten Rixner **) tadeln am Cartesius „die dualistische Ansicht vom Seyn und Denken, „die in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, „weil sie, an sich unerklärlich, Alles erklären soll." Es ist zu bemerken, daſs mit einem solchen Tadel die unerläſsliche Forderung an jeden Kritiker, Alles auf seiner Stufe zu begreifen, auſser Acht gelassen ist. Beide haben die Ahndung, daſs dieser Dualismus nothwendig ist, denn fast mit gleichen Worten sagen sie, daſs der Cartesianismus an allen Mängeln leide, welche sich in der neuern Reflexionsphilosophie darstellen. Sind diese Mängel nun solche, die der ganzen Classe von Philosophien zukommen, und ist doch nach Beiden der Gang der Entwicklung der Philosophie ein nothwendiger, so ist ein solcher Tadel ohne Bedeutung, denn wäre Cartesius nicht so Dualist gewesen, so hätte

*) Grundriſs einer Gesch. der Phil. Landshut 1807. p. 364.
**) Handbuch der Gesch. der Phil. Sulzbach 1823. 3ter Bd. p. 50.

er auch nicht in jener Zeit leben können u. s. f. Kurz, dieser Tadel ist eben nur Tadel, nicht begreifende Kritik. Ich hoffe zur Genüge dargethan zu haben, wie dieser Dualismus auf dieser Stufe sich finden muſste. — Wenn ferner Beide als zweiten Vorwurf „die unbefriedigende Erklärung des Verhältnisses des physischen und psychischen Lebens“ anführen, so ist dieses nur eine Folge des Ur-Dualismus, wie z. B. Rixner es selbst bekennt, konnte also nicht als ein neuer Vorwurf angeführt werden. Sind beide Seiten so absolut verschieden, so kann nur ein gewaltsamer Act der Schöpfung, sie verbinden und etwa die göttliche Assistenz sie zusammen halten. Sind denkende und ausgedehnte Substanz verschiedene, so kann höchstens von einem Compositum Beider die Rede seyn, wo sie so gewaltsam verbunden sind, daſs der eine Factor auf den andern einwirkt und umgekehrt, und die Forderung an Cartesius machen, daſs er „Seele und Leib nur als die zwei entgegengesetzten Formen der Erscheinung eines und desselben Ichs“ erkenne, heiſst in der That ihn zum Schluſspunkt der geschichtlichen Periode machen wollen, die er beginnt. — Wenn daher gleich das philosophische System, aus welchem jene beiden Handbücher geschrieben sind,

ein mehr entwickeltes ist, als das, welches Tennemann in seiner Gesch. der Phil. (10ter Bd. Lpz. 1817) bei der Kritik des Cartesius zu Grunde legt, p. 265, — so stehn sie doch in sofern auf gleicher Stufe mit ihm, als auch sie ihr fertiges System hinzutragen und darnach abmessen, von einer wissenschaftlichen Kritik ist es gleich weit entfernt, ob man den Cartesius tadelt, daſs er nicht Ideal-Realist sey, ob, daſs er nicht untersucht habe, wie philosophische Erkenntniſs möglich sey, worauf sie sich gründe etc. — beide verlangen, er solle nicht Cartesius seyn. Ja, man kann sagen, daſs Tennemann in seiner Art noch consequenter ist, da er Cartesius Philosophie „sehr unvollkommen, kein System, nur Aggregat etc." seyn läſst, welche ganz unverdienter Weise Aufsehn gemacht habe, während Ast und Rixner, indem sie das, was gerade seine Stellung ausmacht, als ganz Verkehrtes tadeln, ihm dennoch eine groſse Bedeutung zugestehn. — Feuerbach hat in seinem Werke, welches die angeführten Werke an speculativem Geiste, wie an gründlichem Stndium des Cartesianischen Systems bei Weitem übertrifft, in den kritischen Bemerkungen, an demselben auch manche Ausstellungen gemacht,

Digitized by Google

welche erst im Verlauf berücksichtigt werden können.

§. 23.

Fortsetzung.

Die Vermittlung zwischen den beiden Seiten des Gegensatzes bilden bei Cartesius erstlich der Satz *cogito ergo sum* und zweitens die unendliche Substanz oder Gott dies sind die beiden Principien der Cartesischen Philosophie und sie entsprechen ganz dem, was in den §§. 12 und 13 deducirt ward.

Im §. 12 hat sich ergeben, daſs in dem System, welches die neuere Geschichte eröffnete eine doppelte Vermittlung der beiden Momente gegeben seyn muſs, eine, welche das Bewuſstseyn mit der Seite des Daseyns (hier dem Ausgedehnten) vermittelt, und eine welche die Vermittlung von diesem mit jenem bildet. Wenn nun dieser §. angibt, was in der Cartesischen Philosophie dem, dort Deducirten, entsprechen soll, so ist der Beweis zu führen, daſs, was in jenem §. gefordert war, durch dies im §. Erwähnte wirklich geleistet ist.

1. Für das erste Princip ergab sich in den §§. 12 und 13, daſs es seyn müsse, eine unmit-

telbar gegebne (p. 136) Hypothese (p. 146), welche das Selbst mit dem Ausgedehnten verbindet, aber sie doch als selbstständig bestehn läſst. Es ist nun zu zeigen, daſs das *cogito ergo sum* diesen Forderungen entspricht.

a) *Cogito ergo sum* ist eine unmittelbar gegebne Hypothese. Es ist nicht ein einzelner Begrif, sondern es ist ein Satz, eine Verbindung von Begrifen, es ist kein Schluſssatz, sondern wie Cartesius selbst bemerkt, ein Satz der unmittelbar gewiſs ist, es ist eine Grundvoraussetzung, an die kein Zweifel reicht, die an und für sich klar ist. Wie sie darum nicht bewiesen zu werden braucht, so kann es auch keinen Beweis für sie geben, sondern dieser Satz ist an und für sich wahr, ist mir unmittelbar gegeben, ist der Satz, der, wenn ich von Allem abstahire, allein übrig bleibt, also nicht gemacht wird, sondern mir ursprünglich gegeben, angeboren ist.

b) *Cogito ergo sum* oder das ihm gleichbedeutende genauere *sum cogitans* ist eine Vermittlung des Ichs mit dem Ausgedehnten. Es ist die Frage: wie verhält sich das Ich zum Ausgedehnten? Beide Seiten sind, wie oben gezeigt, verschieden von einander, sollen sie nun, trotz ihrer Verschiedenheit,

auf einander bezogen werden, so kann dies nur eine negative Beziehung seyn, d. h. Entgegensetung. Und in der That ist eine solche in *sum cogitans* gesetzt. Auf jene Frage, wie verhält sich das Ich zum Ausgedehnten? — ist die Antwort *cogitans*, *dubitans*, d. h. negativ, ausschlieſsend. Ich ist Negation des Ausgedehnten, so könnte man dies Princip des Cartesius richtig übersetzen. Das Ich, das zunächst nur Verschiedenes war, vom Ausgedehnten, wird itzt gefaſst, als sich selbst Unterscheidendes. Ich schlieſse Alles aus, daher denn auch Cartesius sagt: Ich bin, indem ich denke, so lange ich denke (d. h. ausschlieſse), — daher: daſs der Zweifel am Materiellen, d. h. Ausgedehnten, der beste Weg ist, die Natur das Ich kennen zu lernen, da seine Natur eben nur dieses Zweifeln ist, dieses von Ich Ausschlieſsen des Ausgedehnten.

c) Indem in dieser Hypothese das Ich selbstständig stehn bleibt, bleibt bei Cartesius (die Nothwendigkeit ist §. 13. 4 erwiesen) auch das Ausgedehnte als ein eben so Selbstständiges. Denn indem das Ich nur Nicht-Ausgedehntes ist, indem es nur ist im Negiren des Ausgedehnten, und so lange es dieses negirt, ist in der That das Ausgedehnte ein eben so Selbstständiges, das Ich Aus-

schlieſsendes. Der Satz des Cartesius: *Est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant* ist zum Verständniſs dieses Principes ganz nothwendig. Eben so, wie das Ich nur das die Ausdehnung Ausschlieſsendc ist, eben so das Ausgedehnte nur das das Ich von sich Ausschlieſsende, und das Princip, welches nach §. 13 das Ich nicht zum Moment herabsetzen wollte, hat eben darum auch das Ausgedehnte nicht dazu herabsetzen können. Bei allem Streben des Cartesius (vgl. 143 sq.), das Ich als das Selbstständigere zu fassen, kann dies nicht gelingen, je schärfer es im Gegensatz gefaſst wird, je mehr es sich in sich selbst zurückzieht, und Alles ausschlieſst, um so mehr wird das Ausgeschloſsne als unabhängig, selbst wieder ausschlieſsend gesetzt. Daher denn auch die ganze Darstellung des Cartesius, wo das vermittelnde Princip hervorgehoben wird, ausdrücklich Rücksicht nimmt auf die ausgeschloſsne Seite, *sum, quatenus sum cogitans, — sum mens a rebus corporeis abducta, — adeo ut ego sit res a corpore plane distincta* u. s. f. also immer, wenn auch negatives Setzen des Ausgedehnten, d. h. Anerkenntniſs seiner Selbstständigkeit. Das *sum cogitans* ist also endlich die Grundvoraussetzung, welche beide Sei-

ten zwar verbindet, aber als gleich selbstständige enthält. —

Wenn nun hier wie oben zur Rechtfertigung dieses Principes es nöthig scheinen möchte, Einwände, die von Andern gemacht sind, zu widerlelegen, so kann dies hier unterbleiben, da, was hierüber gesagt werden kann, genügend, klar und erschöpfend in dem öfter angeführten Werke von Feuerbach geschehn ist (§. 89). Er zeigt mit schlagender Evidenz die Unhaltbarkeit der Gassendischen und Arnauldischen Einwände, deren Scharfsinn Tennemann so sehr lobt, er zeigt, wie das sich selbst Unterscheiden des Geistes vom Körper eben sein Unterschied ist, und er nothwendig immateriell ist, weil und sofern er denkt. Ich kann nur auf diesen §., so wie auf die übrigen, welche die dem Cartesius gemachten Vorwürfe betreffen, verweisen, als auf das Beste, was noch bisher darüber gesagt ist. Wenn ich aber hier meine Freude aussprechen muſs, mit F. an einem so wichtigen Punkte ganz zusammenzutreffen, so wie meinen Dank, daſs er in Manchem, was mir noch dunkel schien, durch seine geistvolle Darstellung mir zu deutlicherer Einsicht verholfen hat, so kann ich doch wieder nicht umhin, auf Einiges aufmerksam

zu machen, worin Feuerbach das Tiefe, was er gefunden hat, wenn nicht zu vergessen, so doch auſser Acht zu lassen scheint, und selbst dem Cartesius Mängel nachweisen will. Nachdem er ganz richtig gezeigt hat, wie C. den Geist nur als die, vom Körper sich unterscheidende Beziehung auf sich selbst, d. h. als Selbst oder Ich gefaſst hat, — spricht er selbst es als einen Mangel der Philosophie des C. aus (p. 245), daſs er das Selbst zum ganzen Geist machte, daſs er den Geist nur in Beziehung auf sich selbst, daſs er lediglich „den Unterschied vom Körper als seine positive Bestimmung erfaſste." — Ich glaube gezeigt zu haben, daſs die beiden Seiten als selbstständige Substanzen gefaſst werden muſsten, daſs aber, wenn sie so gefaſst wurden, auch ihre Beziehung nothwendig eine negative seyn muſste. — Feuerbach fährt fort: „Aus diesem Mangel gehn die weitern Mängel seiner Philosophie hervor." — Ist dies, so dürfen diese andern nicht erst besonders angeführt werden: um so mehr ist es dann zu verwundern, daſs Feuerbach gleich darauf als einen neuen Fehler rügt, „daſs die *res extensa* eben so viel Selbsständigkeit hat, als der Geist." Sie muſs eben so viel haben, denn ist er nur sie ausschlieſsend:

Digitized by Google

so ist auch sie eben **nur** ihn ausschlieſsend, beide also gleich berechtigt. — Einestheils hat Feuerbach, wie öfter bei der Kritik der philosophischen Systeme, auch hier vergessen, daſs der Kritiker zu **begreifen** hat und nicht zu tadeln allein, dann aber möchte gerade bei dem letzten Vorwurf noch ein anderes Miſsverständniſs zu Grunde liegen. Nämlich a. a. O. p. 225. Anm. 2. sagt Feuerbach: „daſs Gewiſsheit und Realität im Geiste des Cartesius identische Begrife sind,“ und hier (a. a. O. p. 248) stützt er sich darauf und sagt, die *res extensa* könne nicht eben so selbststandig seyn, als der Geist, da doch dieser Anfangs als das unmittelbar Gewisse und Reelle gesetzt ist.“ Gewiſsheit aber ist nur die subjectiv zugestandne Realität (vgl. p. 143), sie ist die seyn sollende Realität; für **Cartesius** ist das Gewisseste auch das Reellste, aber weil es nur für ihn so ist, kommt ihm immer die andere Seite nothwendig als eben so reelle wieder, wie ja denn Feuerbach selbst bald nachher die Gewiſsheit und Wahrheit unterscheidet. Wirklich gröſsere Realität oder gar alleinige Realität kann dem Geist nicht zugesprochen werden, Cartesius hat darum keineswegs Anfangs dem Geist allein Realität zugesprochen, nur **für ihn** war der

Digitized by Google

Geist erst das Reellere, an sich hat das Ausgedehnte dieselbe Realität und muſs sie nach allem bisher Gezeigten haben. —

2. Für die Vermittlung des Daseyns mit dem Bewuſstseyn hat sich in der Deduction Folgendes ergeben: diese Vermittlung wird zu Stande gebracht durch eine eigne selbstständige Substanz, welche, unmittelbar gegeben, beide Seiten des Gegensatzes zu unselbstständigen Momenten herabsetzt. Es muſs nun, da hier behauptet ist, bei Cartesius sey diese Vermittlung Gott, gezeigt werden, daſs von Gott in dieser Philosophie alle jene Praedicate ausgesagt werden.

a) Gott ist bei Cartesius die Vermittlung des Ausgedehnten mit dem Ich. Die Frage, ob Gott ist, sagt Cartesius selbst, ist von der gröſsten Wichtigkeit, weil ohne, daſs man von seiner Existenz weiſs, man keines Dinges, namentlich keines sinnlichen Dinges gewiſs seyn kann. Der wahrhaftige Gott ist es, der das Seyn der körperlichen Dinge für das Ich setzt, indem er die Bestätigung der im Ich seyenden Ideen der körperlichen Dinge ist. Gott ist es, der die Ideen im Ich durch die körperlichen Dinge erregen läſst,

denn er wäre ein Betrüger, wenn sie von etwas Anderm bewirkt würden, als von ihnen. Also ist er es, der das Verhältniſs des Ausgehnten zum Ich setzt, indem er dem Ausgedehnten die Macht gibt, aufs Ich einzuwirken. So ist also Gott, wie Feuerbach ganz richtig bemerkt (a. a. O. p. 261), „das Princip der Gewiſsheit für das vom Geist Unterschiedne," das heiſst, eben er setzt das vom Geist Unterschiedne für den Geist, (die Gewiſsheit ist ja ein Seyn für den Geist) oder er vermittelt es mit ihm, er ist die Affirmation, Bewahrheitung des Ausgedehnten für das Ich, auf welches er es sich beziehen läſst.

b) Gott ist bei Cartesius eine Substanz, ja die Substanz im eigentlichen Sinne, denn es kann nur eine Substanz gedacht werden, die wirklich gar keines andern Dinges bedarf. Wenn dies ist, so ist Gott damit wesentlich verschieden von den Substanzen zweiten Ranges, damit auch von dem, was das Wesen dieser Substanzen constituirt. Er ist eine dritte, eine eigne Substanz, die weder denkend noch ausgedehnt ist. Dies spricht Cartesius schon darin aus, daſs er sagt: Nichts komme den Creaturen und Gott in gleichem Sinne zu, aber er spricht dies noch deutlicher aus. Die Kör-

perlichkeit spricht er Gott geradezu ab, weil sie Theilbarkeit, d. h. Unvollkommenheit, involvire, und was das Denken betrifft, so hat er da, wo er es Gott zuschreibt, es als ein vom menschlichen wesentlich verschiedenes gesetzt *), also dieses auch von Gott negirt. Gott ist die unendliche Substanz, die selbstständig da steht, denn sie bedarf allein keines andern Dinges. Sie ist unmittelbar vorgefunden, indem ihre Idee sich unmittelbar im Ich findet, sie selbst also sich dem Ich einpflanzt, welches nicht durch eigne (abstrahirende) Thätigkeit diese Idee bilden und von dieser zur Erkenntniſs der unendlichen Substanz kommen kann.

c) Während es das Interesse dieses Standpunkts fordert, das Ich so selbstständig zu fassen, daſs auf die Frage was ist, wie verhält sich das Ich? — geantwortet werden muſs: Ausschlieſsend, — während dessen geht dasselbe Interesse darauf, die Frage: was ist das Ausgedehnte? so zu beantworten: Das Ausgedehnte ist Gesetztes. Als solches erscheint es, indem die unendliche Substanz als das, das Ausgedehnte Setzende gefaſst und die *res extensa* eine *res a Deo creata* wird. Ganz eben

*) Princ. phil. p. I. No. 23.

so aber, wie mit der Selbstständigkeit des Ich auch auch die des Ausgedehnten gesetzt war, eben so auch mit dem Gesetztseyn des Ausgedehnten das des Ich, und die *res cogitans* wird auch eine *res a Deo creata.* Die Vermittlung des Ausgedehnten mit dem Ich erfolgte, indem das Ausgedehnte von Gott für das Ich gesetzt wird, damit ist das Ausgedehnte ein (wenn auch nicht vom Ich so dennoch) Gesetztes, damit muſs auch, wegen der gleichen Berechtigung, das Ich ein eben so Gesetztes seyn; mit der Selbstständigkeit des Ausgedehnten fällt also auch die des Ich. — Nun war aber, nur, weil sie beide selbstständig sind, ihr Verhältniſs gegenseitiges Ausschlieſsen, sind sie aber nicht mehr selbstständige, so kann auch ihr Verhältniſs nicht mehr gegenseitiges Ausschlieſsen seyn, denn sie sind beide unselbstständige, die als solche Eins sind. Damit fallen sie nach Cartesius „unter den gemeinsamen Begrif, daſs sie Dinge sind, die zu ihrer Mitwirkung nur Gottes bedürfen." Dieselben Seiten also, welche zuerst sich entgegengesetzt waren, (im *sum cogitans*) sind durch dies zweite Princip wirklich vereinigt, und es fallen itzt unter einen Begrif dieselben Substanzen, deren wesentliches Merkmal vorher war,

daſs sie wirklich verschieden sind, d. h. **nichts Gemeinsames** haben. Das ausschlieſsende Verhalten des Ich zum Ausgedehnten war nun das Denken als Zweifeln, damit also, daſs dies ausschlieſsende Verhältniſs aufgehört hat, damit ist denn auch der absolute Zweifel aufgehoben, und wenn das erste Princip diesen Zweifel unterstützte und beide Seiten in gegenseitiger Selbstständigkeit fixirte, so stellt dagegen das zweite Princip sie in der gleichen Unselbstständigkeit dar, und vernichtet so ihren Unterschied, d. h. den Zweifel. —

3. Obgleich p. 126 schon festgestellt wird, was in dieser Darstellung mit dem Worte Princip bezeichnet werden soll, und es deswegen keiner Entschuldigung oder Rechtfertigung bedarf, daſs hier die beiden eben betrachteten Punkte in der Philosophie des Cartesius als die Principien betrachtet sind, so möge dennoch hier, wo noch gezeigt werden muſs, daſs die beiden Principien sich so zu einander verhalten, wie es im §. 13 deducirt ward, zugleich darauf hingewiesen werden, daſs Cartesius selbst darin die Principien seiner Philosophie findet.

a) *Cogito ergo sum* ist **das Princip aller Gewiſsheit.** Eine Duplicität der Principien

deutet Cartesius selbst an, indem er in dem Brief, der an den Uebersetzer der *Princ. phil.*, der ihnen als Vorrede vorangesetzt ist, selbst die Existenz des denkenden Ich als das erste Princip angibt. Eben so im 118. Briefe des ersten Theils sagt er, daſs dieser Satz das erste Princip sey, welches dazu diene, alle Dinge zu erkennen. Es ist also nur *principium cognoscendi*, dasjenige Princip, welches jeder Gewiſseit zu Grunde liegt, und auf das sich jede Gewiſsheit gründet. Dies spricht Cartesius in der oben angeführten Stelle der Vorrede so aus: *ex quo (principio) sequentia quam evidentissime deduxi.* In der That entwickelt Cartesius den Satz, welcher die Seele des Fortgangs ist, daſs alles klar Erkannte wahr sey, eben nur aus diesem Principe. Spinoza weist, im Einzelnen consequenter, nach, wie der Satz, daſs aus Nichts Nichts werde, der zum Beweise des Daseyns Gottes so wichtig ist, nur aus diesem Principe folge, — kurz, Alles zeigt, daſs Alles nur gewiſs ist, wenn es so wahr ist, als die Existenz des zweifelnden, denkenden Ich. Wenn nun die Gewiſsheit aller Dinge nur von der Gewiſsheit des ersten Principes abhängt, so auch die Gewiſsheit Gottes, daher denn Cartesius an der eben angeführten Stelle die nä-

here Bestimmung dessen, was er aus dem ersten Princip entwickelt habe, so macht: *videlicet, Deum esse etc.* Also auch die Existenz Gottes wird nur gewiſs, indem sie auf die Gewiſsheit des Ich reducirt wird. Bei allen drei Beweisen für das Daseyn Gottes, welche Cartesius anführt, liegt entweder der Satz: Alles, was klar erkannt wird, ist wahr, oder der: Aus Nichts wird Nichts, zu Grunde, daſs aber beide ihre Geltung nur durch das Princip *cogito ergo sum* haben, ist in der Darlegung p. 162 und 164 gesagt, und so kann denn ohne dies erste Princip nicht einmal das Daseyn Gottes gewiſs seyn, also, was die subjective Geltung betrifft, (die unmittelbare Gewiſsheit) steht das erste Princip obenan.

b) Gott ist das Princip des Seyns. Auch dieses ergibt sich nicht nur aus dem Gesagten, worin nachgewiesen ist, welche Stellung Gott in dem Systeme des Cartesius hat, sondern an derselben Stelle der Vorrede sagt Cartesius ausdrücklich, nachdem er nur von der Selbstgewiſsheit des Ich und von Gott gesprochen hat: *haec omnia mea principia sunt, quibus..... utor*, Er nennt also ausdrücklich Gott als ein Princip seiner Philosophie, und zwar sey er der erste, der diese, ob-

Digitized by Google

gleich anerkannten Wahrheiten, zum Princip der Philosophie gemacht habe. — Was für ein Princip hier Gott ist, darüber kann kein Zweifel Statt finden. Princip der Gewiſsheit ist *cogito ergo sum*, in diesem Princip wurzelt sogar die Gewiſsheit Gottes, also kann Gott nur seyn *principium essendi* und als solches bezeichnen ihn denn alle die Ausdrücke, die bei Cartesius vorkommen: *auctor omnium rerum, fons, creator etc.* Was die Gewiſsheit betrifft, ist Gott abhängig, was das Seyn, ist er der allein Selbstständige, er bedarf nicht irgend einer Ursache, er ist Ursache seiner selbst, und Ursache aller Dinge. Alles Seyende hat seinen Grund in Gott und besteht nur durch Gott so lange, als er es in jedem Augenblick von Neuem schafft; also die absolute Abhängigkeit alles Seyenden von Gott ist damit ausgesprochen. Was ist, das ist durch Gott gesetzt.

c) Ist aber so Alles lediglich durch Gott gesetzt, und Gott die Ursache von Allem, so muſs er, wie er an sich Ursache seiner selbst ist, auch für uns Ursache seiner selbst seyn, d. h. er muſs auch dem Wissen des Menschen sich selbst setzen, nicht für es gesetzt seyn. Mit andern Worten, auch die Gewiſsheit Gottes muſs in Gott ihren

Digitized by Google

Grund haben. Dies hat nun Cartesius allerdings ausgesprochen, indem er die Idee Gottes, aus deren Perception wir auf das Daseyn Gottes ſchlieſsen, uns von Gott gegeben seyn läſst. Gott gibt uns die Idee Gottes, sie ist uns *indita*, *innata*, *ingenita*, und da aus der Idee Gottes seine Gewiſsheit folgt, so ist er auch Ursache seiner Gewiſsheit, und auch die Gewiſsheit Gottes hängt von ihm ab. Wie ist dies nun aber mit dem Vorhergesagten zu vereinigen? Dort war die Gewiſsheit Gottes als von der Gewiſsheit meiner selbst abhängig dargestellt, als abhängig von dem *principium cognoscendi*. Hier wird gesagt, daſs sie abhängig sey von Gott. Ist denn nun etwa er das *principium cognoscendi* geworden, oder ist die Gewiſsheit Gottes itzt von *cogito ergo sum* nicht mehr abhängig? — Dieser scheinbare Widerspruch läſst sich bei Cartesius ganz auf die p. 150 u. 151 angedeutete Weise. Nämlich Gott ist das *principium* (*essendi*) auch für das unmittelbar gewisse *principium cognoscendi*. Auch *cogito ergo sum* ist nur durch Gott gesetzt, auch dies ist eine *idea innata*. Ich ist seiner bewuſst, weil das Selbstbewuſstseyn ihm angeboren, d. h. von Gott ihm gegeben ist, so ist also die Gewiſsheit Gottes allerdings von Gott

gesetzt, aber nur mittelbar. Zuerst ist nur gewiſs das erste Princip — *sum cogitans* —, dann wird daraus bewiesen das zweite Princip — Gott —, von diesem Princip zeigt sichs, daſs es das Alles Setzende ist, also ist auch das, was zunächst das Erste war, nur das Gewisseste, das seine Realität, sein Seyn, auch nur von Gott hat. So wahr Ich ist, so wahr ist Gott, denn Ich ist das Princip aller Gewiſsheit, aber nur durch Gott ist das Ich, und so ist auch das erste Princip nur eine durch Gott gesetzte, d. h. angeborne Wahrheit. Also ganz, wie sich dort, p. 150 seq., ergab, ist das Verhältniſs der beiden Principien dieses, daſs das Gewissere das objectiv niedrigere ist, während das objectiv höhere, wodurch das niedere, wie alles Andere, ist, seine Gewiſsheit vom niederen entlehnen muſs. —

Hier wären nur in kurzen Grundzügen alle die §. 12. u. 13. deducirten Bestimmungen nachgewiesen. Es bleibt nun noch übrig, was p. 267 angedeutet ward hinsichtlich der Folgerichtigkeit, den Cartesius in Schutz zu nehmen, und zu zeigen, wie seine übrige Lehre mit den aufgestellten Grundlagen zusammenstimmt. Dies bleibt dem folgenden §. aufbehalten. Hier muſs nur noch, so wie beim

Vorhergehenden, kürzlich darauf Rücksicht genommen werden, was hinsichtlich der beiden Principien dem Cartesius für Vorwürfe sind gemacht worden. Ast und Rixner (a. a. O.) machen wiederum fast gleichlautend ihm den Vorwurf, daſs „es ein sich selbst zerstörendes Beginnen sey, vom Endlichen als einem für sich bestehenden auszugehn, um von da aus zum Unendlichen sich zu erheben.“ Dieser Vorwurf nimmt sich bei Rixner etwas sonderbar aus, da er gleich darauf p. 52 der Fr. v. Staël beistimmt, welche von Cartesius sagt: „Immer bleibt ihm das *Verdienst*, der Erste gewesen zu seyn, *der vom endlichen* Subject-Object des Selbstbewuſstseyns sich zum Anschauen des ersten Unendlichen aufschwang,“ — wo also der Tadel als Lob wiederholt wird. Aber wenn man darüber hinwegsieht, so läſst sich gegen den Vorwurf mancherlei anführen. Erstlich und ganz besonders der nothwendige Standpunkt des Cartesius, der von dem Ich als Selbstständigem und Ausschlieſsendem ausgehn *muſste*, was hier nicht weiter zu erörtern ist, da es zur Genüge geschehen ist, dann aber, daſs auf diesem Standpunkt der Entwicklung, wo die auszuführende Aufgabe der ganzen neuern Geschichte zwar aufgestellt ist, aber

nicht gelöst werden kann, das Princip der Gewiſsheit und des Seyns auseinander treten. Nur als das Princip der Gewiſsheit steht das Ich da, und nur so wird von ihm ausgegangen, nicht aber, wie Ast meint, hat es die Würde eines Princips des Seyns. Die unendliche Substanz ist freilich zuerst bei Seite geschoben, weil sie zunächst nicht Princip aller Gewiſsheit ist, sie tritt nachher wiederum hervor als das Alles Setzende, — indeſs liegt hierin kein andrer Widerspruch als der, welcher überhaupt in diesem ganzen Standpunkte liegt, und darin besteht, daſs dies System der Anfang einer neuen Entwicklung ist, — ein jeder Anfang enthält aber den Widerspruch, d. h. den Trieb der Entwicklung — die gleiche Berechtigung der zu vermittelnden Seiten und zugleich das Grundprincip des Protestantismus sind es, welche die Duplicität der Principien und ihre eigenthümliche Stellung zu einander nothwendig machen. Der Ausdruck, den Ast und viele Andere von Gott in diesem Systeme brauchen, daſs er ein *Deus ex machina* sey, ist nicht unpassend, da er hervortritt als der den Conflict des Ichs und des Ausgedehnten, der von keinem von beiden kann aufgelöst werden, vermittelnde. Aber wenn, wie hier, die Vermittlung als

ein *Deus ex machina* hervortreten muſs, so ist damit kein Tadel ausgesprochen. — Was ferner den Vorwurf betrifft, den viele Zeitgenossen, namentlich Gassendi, dem Cartesius machten, und welchen Tennemann und Rixner als „einen unwiderleglichen“ wiederholen, daſs es nämlich ein Cirkel sey, aus der Gewiſsheit seiner selbst das Daseyn Gottes zu beweisen, nachher aber alle Gewiſsheit davon abhängig zu machen, daſs man Gottes gewiſs sey, so widerlegt sich dieser leicht, wenn man zweierlei nicht auſser Acht läſst. Das Erste hat, wenn gleich in ungeschickter Form, Cartesius selbst, s. oben p. 176 u. ff., richtig hervorgehoben. Es muſs nämlich nicht der Unterschied auſser Acht gelassen werden zwischen dem, was unmittelbar gewiſs, und dem, dessen Gewiſsheit eine vermittelte ist. Unmittelbar gewiſs ist nur die Existenz des Ich, mit dieser ist alles Andere bezweifelt. Soll nun das Andere auch gewiſs seyn, so muſs das, was es ungewiſs macht, d. h. der Zweifel, aufgehoben werden, dann ist aber seine Gewiſsheit eine, durch Aufhebung des Zweifels, vermittelte. Also kann es von allem Uebrigen nur eine Gewiſsheit geben durch das, was den Zweifel aufhebt, d. h. Gott (s. oben p. 291), also

Digitized by Google

ist er das Princip aller (vermittelten) Gewiſsheit. Dies ist das Wesentliche in der oben erwähnten Vertheidigung des Cartesius, die allerdings in einer sehr unwissenschaftlichen Form geführt ist. Zweitens aber, wenn man nun daraus, daſs Gott Princip aller Gewiſsheit geworden ist, folgern wollte, daſs man auch der eignen Existenz nicht gewiſs seyn könne, ohne Gottes gewiſs zu seyn (wie denn die Gegner das gethan haben), so ist zu viel gefolgert. Nämlich Gott ist allerdings, insofern als er die Selbstgewiſsheit dem Menschen gegeben hat (die Idee des Ich uns angeboren ist), Princip auch dieser Idee, aber nur Princip des Seyns dieser Idee, nicht ihrer Gewiſsheit; (an sich ist die Idee durch Gott, nicht aber für uns). Er ist unmittelbar Princip ihres Seyns, und nur dadurch, d. h. mittelbar ist auch die Gewiſsheit durch ihn gesetzt (s. oben p. 150). (So ist, um an einem Beispiele dies deutlich zu machen, im Physikalischen das Gesetz der Grund (Princip des Seyns) der einzelnen Phänomene, aber Erkenntniſsgrund (Princip der Gewiſsheit) des Gesetzes sind die Phänomene. Obgleich nur durch das Gesetz die Phänomene sind, so weiſs ich doch nur durch die Phänomene von dem Gesetz. Da aber ohne das

Gesetz die Phänomane nicht wären, so ist das Gesetz (mittelbar) auch Grund meines Wissens von ihm.) — Wenn endlich Feuerbach a. a. O. p. 251 es eine „unverzeihliche Inconsequenz nennt, daſs Cartesius auf den Geist, dessen Seyn unmittelbar Eins ist mit seinem Denken, die Vorstellung des Erschaffens, und die triviale Bemerkung anwende daſs er ein abhängiges und unvollständiges Wesen sey," so kann ich nur auf das Vorhergehende zurückweisen, wo ich glaube genügend dargethan zu haben, daſs, wie zuerst beide Seiten des Gegensatzes als selbstständig erscheinen muſsten, eben so sie jetzt sich als unselbstständig erweisen mussen. Kann man das eine Inconsequenz nennen, daſs Cartesius nicht bei der e i n e n Bestimmung stehn blieb, womit er seinem Standpunkt nicht entsprochen hätte? —

§. 24.

Fortsetzung *).

Bis auf Einiges, was in individuellen Schwächen des Cartesius seinen Grund hat, ist das Meiste, was man als Mangel sowol im

*) Vgl. oben p. 262.

physikalischen und physiologischen, als auch im ethischen Theile seiner Philosophie getadelt hat, nothwendige Folge seines Standpunkts.

1. Man hat dem Cartesius seine *corpusculare Physik* zum Vorwurf gemacht und Rixner wiederholt, wie es scheint beistimmend, die Kritik des Giambattista Vico, welcher behauptet, daſs sie durchaus nicht zu der Metaphysik des Cartesius passe. Was nun ihren sonstigen Werth oder Unwerth betrifft, möge dahin gestellt bleiben, *hier* ist sie gerechtfertigt, sobald sich zeigt, daſs sie aus der philosophischen Grundlage nothwendig folgt, und da läſst sich, allerdings im Widerspruche mit der Ansicht des geistreichen Vico, zeigen, daſs mit des Cartesius Metaphysik nothwendig eine solche corpusculare Physik gesetzt ist. — Wird das festgehalten, daſs das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht, so ist damit eine rein quantitative Betrachtungsweise der Natur gegeben. Alle physikalischen Qualitäten werden von der Materie negirt, und es bleibt die Materie nur so übrig, wie sie Object der Mathematik ist, wie Cartesius selbst das bekennt. Alle Bestimmungen also, die sich an dieser Materie finden, können nur solche seyn, die

Digitized by Google

aus dem Begriff der Ausdehnung folgen. Diese Bestimmungen, die räumlichen Bestimmungen, der Materie sind zuerst vornehmlich das Bestehen aus Theilen, und was sogleich damit gesetzt ist, ruhiges Verhalten der Theile zu einander, d. h. Lage und Gestalt, und Veränderung dieses Verhältnisses, d. h. Bewegung. Alle diese Bestimmungen sind aber nur der Möglichkeit nach im Ausgedehnten. Würde es selbst sich diese Bestimmungen geben, so müſste dazu in ihm eine Kraft, d. h. eine qualitative Beschaffenheit seyn. Es sind also jene Bestimmungen der Materie: Theilbarkeit, Figurabilität und Beweglichkeit. Sollen diese nur der Möglichkeit nach gegebenen Bestimmungen *actu* gesetzt werden, so muſs dies geschehn durch eine äuſserliche Kraft, die jene in dem Ausgedehnten liegenden Bestimmungen wirklich macht. Dies wird nun vorgestellt als ein zeitlicher Act. Gott theilt die Materie, gibt Gestalt und Bewegung den Theilen. (Daſs dies aber nur die im Ausgedehnten an sich schon liegenden Bestimmungen sind, zeigt sich darin, daſs Gott der Materie nicht etwa Schwere etc. gibt.) — Was nun diese Theile selbst betrifft, so ergibt sich für sie aus dem aufgestellten Begriff Folgendes ganz nothwendig: Weil

sie als Theile der ausgedehnten Materie, Materie und also ausgedehnt sind, sind sie nicht als Atome zu betrachten, sondern als theilbare *corpuscula* von bestimmter Gröſse; — ferner, in der Materie liegt nur Figurabilität überhaupt, die bestimmte Gestalt ist der Materie äuſserlich und zufällig, nur diejenige Form, welche eine sich selber setzende und selber ergreifende Kraft voraussetzt, können sie nicht haben. Die Ur-Theilchen sind also nicht rund, und wo sie es werden, werden sie es mechanisch durch Abreiben von Auſsen, nicht durch eine Kraft, welche sie in einem Centro ideal setzt, endlich: wie die Bewegung ihnen äuſserlich war, so bleibt sie es, die Bewegung ist keine den Körpern eingepflanzte Kraft, ist überhaupt keine Action der Körper, sondern nur Veränderung des räumlichen Verhältnisses zwischen zwei Körpern, also immer von Auſsen neu hervorgebracht, — Gott erhält die Bewegung und erhalten ist neu schaffen. — Wenn daher Feuerbach a. a. O. p. 274, 275 als Hauptmangel der Cart. Naturphilosophie dies anführt, „daſs sie die Bewegung, welche eben die Indifferenz des bloſsen Ausgedehntseyns aufhebe, nur äuſserlich mit der Materie verbinde, und es verkenne, daſs sie objectives Bedürfniſs der Materie selbst sey,“ —

so ist bei allem dem Geistreichen, was F. dort sagt, doch in diesen Worten selbst solchem Tadel das Urtheil gesprochen. Eben weil die Bewegung als immanente Bestimmung der Materie ihr bloſses Ausgedehntseyn aufhebt, eben weil, wie F. nachher sagt, die Bewegung die Materie gewissermaſsen vergeistigt, eben deswegen kann sie nicht der Materie immanent seyn. Denn die Materie auf diesem Standpunkte ist nur Ausgedehntes und Negation alles Geistigen. Jener Tadel geht also wiederum daraus hervor, daſs der Standpunkt des Cart. nicht in seiner Nothwendigkeit begriffen ist. —

2. Eben so ist in der Ansicht des Cartesius von allen organischen Gebilden der Natur Vieles anstöſsig gefunden, was allerdings auf den ersten Anblick befremdend erscheint. Alles, was ihm in dieser Hinsicht vorgeworfen worden ist und vorgeworfen werden kann, möchte sich auf folgende drei Punkte zurückführen lassen: erstlich die rein mechanische Ansicht von der Entwicklung alles Organischen (vom Wachsen), dann, was den thierischen Organismus betrifft, die Ansicht, daſs die Thiere nur Maschinen seyen, endlich seine Lehre von der Verbindung des menschlichen Körpers mit der Seele, und einem Sitze der letztern in jenem. —

Dem Cartesius ist das Wachsen nur eine mechanische Vermehrung, ein Hinzutreten kleiner Theile, welche, indem sie sich accumuliren, den wachsenden Körper vergröſsern. Das ist sowol bei den Pflanzen der Fall *), als auch bei dem thierischen und menschlichen Körper, welcher so lange wächst, als gewisse Poren gewisse kleine Körperchen, die sich aus dem Blute absondern, durchläſst, und aufhört zu wachsen, wenn diese Poren im höhern Alter zu eng werden **). So fremd und abstoſsend eine solche Theorie uns seyn mag, so ist sie doch nur eine nothwendige Consequenz davon, was Cartesius ausgesprochen hat, daſs die Gröſse und Ausdehnung eines Körpers mit ihm so Eins ist, daſs mit der Veränderung jener er selbst nicht mehr derselbe wäre. Jeder Körper also, der in sich die Kraft hätte zu wachsen, d. h. aus sich sich zu entwickeln, wäre in der That sein eigner Schöpfer, und wäre einer, dessen Wesen noch etwas Anderes wäre als die Ausdehnung allein. — Was nun die beiden andern oben bemerkten Punkte betrifft, so ist schon oben p. 278 daran erinnert,

*) Princ. phil. P. IV. No. 201.

**) Tractat. de homine art. 9.

daſs die Vereinigung von Leib und Seele hier nur eine gewaltsame Zusammensetzung beider seyn kann, in welcher zwei, sonst ganz selbstständige, Factoren zusammenkommen, eine Zusammensetzung durch die Macht, welche überhaupt das Aufheben ihres gegenseitigen sich Ausschlieſsens ist, d. h. durch Gott. Durch Gottes Willen tritt also zu dem selbstständigen Leibe das Denken hinzu. Der selbstständige Leib ist eine fertige Maschine, in welcher durch das Hinzutreten der denkenden Seele Nichts geändert wird, nur daſs durch sie (gleichsam durch eine neu hinzugebrachte Feder) gewisse Bewegungen mehr hervorgebracht werden können; das Räderwerk der Maschine bleibt wie es war. Nur das Denken unterscheidet darum diese Maschine von jeder andern, daher denn nothwendig die Thiere, wenn sie nicht Selbstbewuſstseyn, Ich, Denken seyn sollen, indem sie dieses specifischen Unterschiedes beraubt sind, mit allen andern Maschinen einen gleichen Rang einnehmen. — Im Menschen aber, in welchem das Denken mit einer solchen Maschine verbunden ist, wird diese Verbindung eine solche seyn müssen, die durchaus nicht den Argwohn aufkommen läſst, als seyen beide Factoren Eines, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.

Vielmehr wird ihre Selbstständigkeit sich darin zeigen, daſs, da sie einmal verbunden seyn sollen' ihr Verhältniſs nicht ein gegenseitiges Durchdringen ist, sondern nur ein Berühren an einem Punkte. Es ist ein einziger Punkt, in welchem die Seele ihren Sitz hat *) im eigentlichen Sinn, im ganzen Körper ist sie nur durch die Verbindung mit diesem einen Punkte. Rixner bemerkt deshalb ganz richtig a. a. O. p. 45. Anm., daſs die Frage nach dem Sitz der Seele nur verschwinden könne in der Philosophie, welche Seele und Leib nicht als selbstständige Substanzen betrachte. Wo sie nun so betrachtet werden müssen, ist damit auch die Lehre von einem Sitz der Seele gegeben.

3. Wenn diese beiden Vorwürfe daraus hervorgegangen sind, daſs die Gegner eine andere, höhere, philosophische Ansicht hatten, mit welcher sie dem Cartesius entgegentraten, so sind andere von einem andern Standpunkt her ihm gemacht worden, nämlich von Seiten der Erfahrung, und

---

*) Wenn gleich Cartesius einmal behauptet (de pass. art. 30), man dürfe dies eigentlich nicht sagen, so ist damit nur die völlige Isolation vom übrigen Körper geleugnet, die Seele denkt aber nur an diesem Punkte, und nur insofern sie denkt, ist sie.

was bereits Vico *) in Hinsicht des Physiologischen bemerkt hat, haben Andre gegen die ganze Physik des Cartesius geltend gemacht, nämlich daſs seine Hypothese nicht mit den Phänomenen der Natur in Einklang stehe, und daſs er diesen Gewalt anthue, um einen solchen Einklang hervorzubringen. Dies kann nun durchaus nicht geleugnet werden. Aber auch dies möchte gewissermaſsen entschuldigt werden können. Die Geschichte der Naturwissenschafteu zeigt uns, daſs immer der Erfahrung Gewalt angethan wird, wenn man in allen Gebieten nur eine Kraft, oder wie man es nennen mag, finden will, und alle qualitativen Unterschiede der verschiednen Gebiete ignorirt. Bei dem Organischen springt es am meisten in die Augen, daſs man die Erscheinungen im Organismus verstümmelt, wenn man sie nur aus den Kräften und Processen erklären will, welche die, dem Unorganischen eigenthümlichen, sind. Was in der niedrigern Sphäre seine volle Bedeutung hat, genügt für die höhere nicht mehr, und wo es auch paſst, ist es nicht erschöpfend. (So muſs man

*) Giambattista Vico Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, übers. v. Weber. Lpz. 1822. p. 58.

den Begrif des Lebens verkümmern, wenn man das Leben nur als Verbrennungsproceſs ansehn will, das ist es auch, aber es ist viel mehr als nur dies.) — Eben so aber wie ein solcher Unterschied sich zwischen dem Organischen und Unorganischen zeigt, so scheiden sich bei näherer Betrachtung in jedem dieser Gebiete wiederum gewisse Sphären gegen einander ab, und wenn man, was in der einen das Princip ist, auch in der andern will geltend machen, und die Differenz übersieht, so wird die Erfahrung eines solchen Bemühens spotten. — Nun ist der Standpunkt des Cartesius ein solcher, der jede qualitative Verschiedenheit negirt; wo sie sich zeigt, muſs sie abgeleugnet und mit der Voraussetzung in Einklang gebracht werden, und so sehen wir, daſs mit dem Standpunkt des Cartesius eine unbefangne Ansicht der Phänomene nicht vereinbar ist. Eine solche kann erst erwartet werden, wo über diesen Standpunkt des philosophischen Bewuſstseyns hinausgegangen ist. Die Physik des Cartesius leidet darum an allen den Fehlern, an welchen eine jede leiden wird, die an die Betrachtung der Natur mit dem Vorurtheil geht, daſs jede Verschiedenheit aller Erscheinungen nur in einer verschiedenen mechani-

schen Bewegung ihren Grund habe, — nur findet hier der groſse Unterschied zu Gunsten des Cartesius Statt, daſs ihm der vom Geist der Geschichte aufgetragene Standpunkt zur Entschuldigung gereicht.

4. Man hat es endlich öfter ausgesprochen, auch wohl bedauert, daſs Cartesius uns keine Ethik nachgelassen habe, wozu er nicht lange genug gelebt habe, und von dieser Seite pflegt man seine Philosophie als unvollendet anzusehen. Indeſs möchte wohl der Verlust nicht sehr bedeutend seyn, auf keinen Fall aber so bedeutend, daſs man von einem Unvollendetseyn des Systems sprechen kann. Es ist nicht zu leugnen, daſs sich hinsichtlich des Ethischen sehr wenig in seinen Schriften vorfindet, aber dies Wenige ist gerade das Wesentliche, ja das einzig Wesentliche, was die Ethik des Cartesius enthalten konnte. Die Physik ist dem Cartesius Grundlage der Ethik *). Erst muſs die Lehre vom Physischen vorgetragen seyn, ehe die eine Seite der Cartesischen Ethik dargelegt werden kann, dies ist ihre negative Seite, nämlich das Verhalten

*) Veritates physicae fundamentum altissimae et perfectissimae Ethicae. Ep. 3. Part. I.

des Geistes zum Physischen. Wie sich aus dem Cartesischen Begrif des Geistes, und seiner Verbindung mit dem Leibe vermuthen lieſs, ist diese Seite der Ethik: die Herrschaft über das Leibliche (das negative Verhalten dagegen), die Beherrschung der Affecte ist von dieser Seite die ethische Forderung, die Cart. in seiner Abhandlung *de passionib.* an den Menschen gestellt hat. — Die positive Seite seiner Ethik ist die, welche das Verhältniſs des Geistes zu sich selbst bestimmt. Da ist die sittliche Forderung die der abstracten Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Wille, tugendhaft zu leben, und die daraus folgende Ruhe des Gewissens *) ist das Ziel, das sich der Mensch vorzusetzen hat, Festigkeit und Standhaftigkeit des Vorsatzes, stets nur zu thun, was man für Recht erkannt hat **), denn die Sünde kommt nur aus dem Wanken, — das sind die Bestimmungen, welche Cartesius in seinem Briefe an die Königin von Schweden als die sittlichen Forderungen hinstellt. Aehnlich in seiner Zueignungsschrift an die Princessin Elisabeth von der Pfalz: Was man als das

*) Ep. I. P. I. ad reginam Succiae p. 1.
**) ibid. p. 2.

Beste erkannt hat, thun, ist weise *). — Diese Forderungen sind rein formell, es sind keine objectiven Bestimmungen gegeben, was recht, was sittlich sey, es können auch auf diesem Standpunkt keine gegeben seyn. Ist der Geist nur Selbst, — und als das ist er auf dieser Stufe gefaſst — so kann die sittliche Forderung nur dahin gehn, daſs das Selbst mit sich übereinstimme, und die ganze Ethik ist nur eine Forderung des moralischen Egoismus und der Selbstgenügsamkeit. Sey was du willst, nur sey dir selber treu. — Mit diesem rein formellen Grundsatz ist aber auch die ganze Ethik erschöpft, jede objective Bestimmung, welche Cartesius noch hinzugefügt hätte, — wie er denn einige sehr ehrenwerthe in der *diss. de method.* gegeben hat, — wären nur von Auſsen dazu gekommen, nicht aus ihm entwickelt, und wir müssen darum sagen, daſs die Ethik des Cartesius allerdings vollendet ist. —

5. Namentlich an das zuletzt Bemerkte hat man denn endlich einen Tadel geknüpft, der nicht sowol das System, als das Individuum trifft. Man hat nämlich gesagt, Cartesius habe aus Furcht seine

*) Epistola dedicatoria.

ethischen Lehren nicht bekannt gemacht, und hat daraus viele Folgerungen hinsichtlich seines Characters gezogen, der sich von solchen äuſserlichen Rücksichten leiten lieſs. Was man in dieser Hinsicht ihm nachgesagt hat, werde ich noch kurz berühren, wenn erst ein Abriſs von seinem Leben gegeben ist.

§. 25.

Der Zeitpunkt, der im §. 14 bezeichnet worden ist als der, in welchem die neuere Philosophie in's Leben tritt, ist die Zeit des dreiſsigjährigen Krieges. In dieser Zeit stellte René Descartes sein System auf.

1. Es kann natürlich hier nicht eine genaue Darlegung aller Verhältnisse jener Zeit gegeben werden; nur einzelne ganz kurze Blicke auf die verschiedensten Gebiete des menschlichen Geistes sollen zeigen, wie das neue Princip in ihnen allen sich um diese Zeit geltend gemacht hat:

Ein ganzes Jahrhundert vorher war das neue Princip in der Religion geltend gemacht worden. Kämpfend gegen die Uebermacht des Bestehenden, gelang es ihm erst spät, Anerkennung zu finden. Freilich war schon im Religionsfrieden diese ausge-

sprochen, und das neue Princip war auch darin anerkannt, daſs die Kirche bei allen halben Maaſsregeln, die sie ergrif, es doch zugab, es bedürfe einer Revision und Reformation. Aber jenes war nur eine erzwungene Anerkennung, mit der es nicht rechter Ernst war, und das Tridentinum ward gehalten, nur um etwas zu beschwichtigen. Wirklich anerkannt aber, durch die That für ein berechtigtes und vernünftiges erklärt ward es erst da, als die verschiedne Confession nicht mehr ein Hinderniſs war der Freundschaft. Obgleich in seinem Beginn anscheinend ein Religionskrieg, ist der dreiſsigjährige Krieg die Zeit, wo dies Statt fand, da sehen wir zuerst Bündnisse zwischen Katholiken und Evangelischen. Frankreich unterstützt die Protestanten, Sachsen trennt sich von den Schweden, katholische Mächte lassen die Güter der Kirche säcularisiren. — Ganz gleichzeitig mit der Reformation in Deutschland, macht im Lande der Kunst das neue Princip sich geltend in dieser. Leo *) hat nicht ganz Unrecht, wenn er die Künstler die Reformatoren Italiens nennt. Die Kunst emancipirt sich von der Herrschaft der Kirche, zum Theil

---

*) Gesch. der ital. Staaten, p 37.. Hamburg. Perthes 1829.

durch das Studium der klassischen Kunstwerke erlangt sie Selbstständigkeit, sie wird Selbstzweck und mythologische, geschichtliche, landschaftliche Gegenstände zieht sie in ihr Bereich. Zwar bald vergeht die Stunde, in welcher die Blüthe der Kunst sich in ihrer Pracht zeigt; aber auch noch in dem Verfall, der in dem von uns bezeichneten Zeitpunkt sich schon zeigt, zeigt sie ihre Selbstständigkeit. Sie hat aufgehört Dienerin zu seyn.

Dasselbe Princip zeigt sich in der Weise, wie sich die grofsen Weltbegebenheiten gestalten. In der Führung des Krieges tritt uns sogleich eine merkwürdige Erscheinung entgegen. Die natürliche Bestimmtheit, die sonst die Heere bildet, das gemeinsame Vaterland, hat ihre Macht verloren. Miethstruppen bilden die Heere. Sie sind nicht mehr durch natürliche Bande an den Feldherrn gebunden, nicht mehr durch die natürliche Liebe zum eignen Boden tapfer, es ist die eigne Wahl, das eigne Interesse, die Selbstsucht, die den Einzelnen zu Diesem oder Jenem treibt. Auch hier also ein Sichhinwegsetzen über das daseyende Sittliche, ein Sichlosmachen von der frühern gediegnen Sittlichkeit, die dem verständig berechnenden Sinn als Bornirtheit erscheint. Die unmittelbaren natür-

lichen Bande sind aufgehoben, denen der Mensch sich entzieht, wenn nicht er selbst sie gelten lassen will. — Ein ganz neuer Geist zeigt sich eben so in der unsichtbaren Macht, die jene Begebenheiten an ihren Fäden regiert, in der Diplomatie. An die Stelle der mehr natürlichen Principien, denen sie bisher folgte, sey es nun Nationalhaſs, sey es die augenblickliche Gelegenheit zu gewinnen, tritt ein Princip als das herrschende auf, das nur in dem Geist der Menschen seinen Grund hat, es ist das berühmte Princip vom Gleichgewicht der Staaten. Frankreich ist es zuerst, was die Wage in die Hand nimmt. Wenn schon gleich seit geraumer Zeit die Politik Frankreichs dahin ging, Oesterreich zu schwächen, wenn die italischen Kriege zwischen Franz und Carl hierher gehören, so hat doch diese Politik bis auf Richelieu nicht das wahre Bewuſstseyn über sich selbst. Bei ihm erst ist jenes Princip zur Klarheit gekommen, das bei dem westphälischen Frieden als das allgemeine europäische sich zeigt. Nur nach diesem Princip sind es nicht sich widersprechende Maſsregeln, die Hugenotten zu bedrücken, und die Protestanten zu unterſtützen, den Frieden zwischen zwei fremden Mächten (Dänemark und Schweden) zu stiften, den

Digitized by Google

nordischen König zu unterstützen, dann mitten in seinem Heldenlauf die Hülfe zurückzuziehen, endlich selbst thätig einzugreifen zu Gunsten der vorher, wie es schien, vernachlässigten Ruhe. Es sind ganz neue Gedanken, es ist ein neues Geschlecht, das man bei der Schlieſsung des westphälischen Friedens sieht, eine neue Macht steht da, stärker als jede Sitte, und als alle durch die Natur gesetzten Bestimmtheiten, es ist die moderne Politik.

Wenn es sich hier factisch zeigt, daſs ein neues Princip sich geltend gemacht hat im Leben der Völker, so hängt damit zusammen, daſs nun auch der Versuch gemacht wird, im Theoretischen diesen Fortschritt zu machen. Es fällt in diese selbe Zeit der Versuch, Staat, Recht und Gesetz, was bis dahin in seinem Bestehn selbst die Garantie seiner Vernünftigkeit hatte, als ein von der Vernunft Gesetztes zu begreifen. Grotius versucht in seinem Werke ein allgemeines Recht aufzustellen. Mag man es ihm immerhin mit Recht vorwerfen, daſs er den Staat auf einen Vertrag basirt, mag man immerhin in ihm den Anfänger jener abstract-gleichmachenden Richtung erkennen, die noch heut zu Tage ihr Wesen treibt, der Gedanke ist ungeheuer — und es hat Jahrtausende

bedurft, um ihn möglich zu machen — ein allgemein gültiges Recht aufzufinden, d. h. eines, worin von allem Positiven, allen Verhältnissen, allen daseyenden sittlichen Bestimmtheiten abstrahirt wird.

Ein Blick endlich auf die empirischen Wissenschaften zeigt, wie auch in diesen das selbe Princip sich realisirt hat. Zwei Punkte sind es, die hier herausgehoben werden mögen. Gröſsere Nichtachtung gegen die vorliegende Erscheinung, gröſserer Hohn gegen die unmittelbare Wahrnehmung ward noch nie ausgesprochen als in dem Schritt, den Kopernikus that. Man bedenke, was es heiſst, die gewisseste Erscheinung auf den Kopf stellen, und man wird in ihm den absoluten Protestantismus erkennen. Ihm ward zu Theil, was Archimedes sich wünschte, er gewann einen Punkt auſserhalb der Erde, in welchen er den Hebel des Gedankens setzte, um sie aus den Angeln zu heben, in den sie Jahrtausende sich bewegt hatte, und auf welchem stehend ein Kepler in der Gestirne Bahn die Gesetze erkannte. — Freilich nicht so imposant, wie diese Entdeckung aber in der Sphäre des Tellurischen so groſs, wie jene im Kosmischen, sind die Versuche von Galilei, Toricelli und Pascal mit der Luft. Auch hierin spricht

Digitized by Google

sich das ungeheure Unternehmen des Geistes aus, von dem unmittelbar Gegebnen zu abstrahiren. Die Luft, die Alles umfaſst, in der man Alles wägt, wird selbst als Etwas erkannt, das der Mensch, der in ihr webt, auf seine Wage bringt. —

Nur in einer dürren Skizze sollte hier erinnert werden daran, wie in jener Zeit der sich befreiende Geist in allen Sphären das bisher Geltende durchbricht und als Fessel des Sklaven verspottet. Diese Zeit kann abstoſsend erscheinen, und ist es, wie jede, die unmittelbar dem Epoche Machenden folgt. Das Groſse und Herrliche in diesem ist verschwunden, und doch ist auch die Periode so weit nicht fortgeschritten, daſs das Neue sich consolidirt hätte, so erscheint Alles nur als eine matte Nachahmung dessen, was so herrlich begonnen hatte — (an Luthers Stelle sind die trocknen Orthodoxen getreten). — Vergleicht man diese Zeit mit der vorhergegangenen Periode, so ist der Anblick betrübend. Das Mittelalter in seiner Herrlichkeit hat Abschied genommen, der letzte Ritter ist zu Grabe getragen, an seine Stelle traten namenlose Aufkömmlinge und Abentheurer, verschwunden ist die unmittelbare kindliche Pietät gegen Staat und Kirche, Kaiser und Reich sind nur ein Schattenbild ge-

worden, aus Langerweile von den Vasallen geduldet, die Kirche wird nur geachtet, so lange sie zu berauben keinen Vortheil bringt, der Bannstrahl hat seine Kraft, der Fluch des Kirchenraubes seine Allmacht verloren; die verständige Berechnung ist es, die Alles bestimmt und Alles lenkt, es ist der Calcül, der dem Himmel seine Bahnen miſst, und auf der Erde seine Gewalt zeigt, es ist der Calcül, der Staaten vertheilt, und Unterthanen an Fürsten bindet, statt der frühern Pietät, es ist der Calcül, der Schlachten gewinnt, der beste Rechner wird der beste Feldherr, es ist die Berechnung, die alle Verhältnisse regelt. Aber bei diesem unheimlichen Anblick sieht doch das forschende Auge in diesem Allen die Morgendämmerung, die allerdings kalt und prosaisch der Mondnacht folgt, dafür aber den Aufgang der Sonne verkündet. —

2. René Descartes (Renatus Cartesius), Herr von Perron *), der dritte Sohn des Joachim Des-

---

*) Die Quellen für das Leben des Cartesius sind auſser seiner Dissert. de methodo, hauptsächlich folgende:

Baillet: La vie de Mr. Des-Cartes. Paris 1691. 2 Thle. in 4to. (Ein Abriſs davon war schon 1672 in 12mo erschienen.) — Dazu sind zu vergleichen die Reflexions, welche der P. Boschet dazu machte.

Thomas: Eloge. (Gekrönte Preisschrift.)

cartes und der Jeanne Brochard, wurde am 31. März 1596 in La Haye, im ehemal. Gouvernement Touraine geboren, in welchem seine Familie eine der ältesten war. Bald nach seiner Geburt starb die Mutter, und er blieb der Sorge einer sorgsamen, stets zärtlich geliebten, Amme und der Aufsicht des Vaters überlassen, der den schwächlichen Knaben, dem alle Aerzte einen frühen Tod voraussagten, nicht zu früh geistig anstrengen wollte und deshalb mehr nur seiner physischen Entwicklung zu Hülfe kam. Dennoch hatte er sich durch sein sinniges Wesen, seine Fragen u. dgl. schon im 8ten Jahr den Namen des kleinen Philosophen erworben. Im Jahre 1604 ward er in's Jesuiter-Collegium La Fleche geschickt. Hier entwickelte er sich schnell, trieb mit groſsem Eifer Latein und Griechisch, zeichnete sich vor allen Mitschülern in der Mathematik aus, versuchte sich mit Glück in der Poesie, und auſser den Schulgegenständen las er alle Bücher über schwierige Materien, so viel er deren nur habhaft werden konnte. Dennoch war am Schluſs seiner Schulstudien im J. 1613 das Resultat

V. Cousin: Eloge und die Noten dazu in seiner Ausgabe des Descartes. Tom. I.

derselben, daſs er sich in allen Hoffnungen getäuscht sah, mit welchen er an sie gegangan war. Einestheils vermiſste er in all seinem Wissen Gewiſsheit und Evidenz, anderntheils erschien es ihm ohne Nutzen für's Leben. Wenn in erster Hinsicht er die Mathematik am höchsten stellen muſste, so war doch wiederum ihr Nutzen nur auf ein kleines Feld, das der Mechanik, beschränkt; für das Leben war dagegen die Theologie am wichtigsten, sie konnte aber, da sie auf Offenbarung sich gründet, auf wissenschaftliche Evidenz keinen Anspruch machen, und frevelhaft wäre der Versuch, ihr eine solche zu geben. Was endlich die Philosophie betraf, so getraute er sich nicht bei dem Wust verschiedner Meinungen, wo keiner Ansicht nicht die entgegengesetzte als gleich berechtigt gegenüber stand, die allendliche Entscheidung geben zu können. Die Folge davon war, daſs er, als er das Collegium verlieſs, sich vornahm jeder Gelehrsamkeit zu entsagen, und nur der Wissenschaft sich nicht zu entziehen, die er in sich selbst und in dem groſsen Buche der Natur finden könnte. Aber dieser Entschluſs, wenn er gleich vielleicht damals ihm vor die Seele trat, muſste noch lange reifen, ehe er Festigkeit erlangte. Gleich nachdem

er das Collegium verlassen hatte, begab er sich nach Paris, und, von einem ziemlich groſsen Vermögen begünstigt, brachte er eine geraume Zeit daselbst in den Zerstreuungen des Müſsigganges zu, die nur durch ritterliche Uebungen unterbrochen wurden, unter welchen er eine kleine Abhandlung über die Fechtkunst schrieb. Sein rastloser Geist lieſs ihn nicht lange ruhn. Plötzlich brach er allen Umgang mit Freunden und Bekannten ab, und in einem kleinen Hause der Vorstadt Saint-Germain brachte er zwei Jahre, fast von Allen ungesehn, im eifrigsten Studium der Mathematik und Philosophie zu, bis ein Freund ihn wieder in das gesellige Leben zurückführte. Mit um seinen zudringlichen Freunden zu entgehn, besonders aber um als Zuschauer allen menschlichen Verhältnissen nahe zu treten, trat er in seinem 21sten Jahre als Volontär in holländische Kriegsdienste unter dem berühmten Moritz von Nassau. In diesen blieb er zwei Jahre, und in dieser Zeit, während seines Aufenthalts in Breda, schrieb er seinen Abriſs über die Musik *).

*) Nach seinem Tode erschien zuerst: Compendium musicae. Ultraj. 1650 in 4to. Dann Amstelod. 1656 in 4to. — Eine englische Uebersetzung erschien London 1653. Der P. Poisson vom Oratorium gab zuerst im Französischen dies Abrégé de la

Aus dem holländischen Dienst trat in bairischen über, endlich in kaiserliche Dienste, und machte so einen Theil seiner Feldzüge in dem dreiſsigjährigen Kriege, machte auch die Schlacht bei Prag mit. Als aber der kaiserliche General, Graf Bucquoi, blieb, trat er aus dem Dienst. Im Ganzen war er vier Jahre in Kriegsdiensten gewesen. In die Zeit seiner Feldzüge in Deutschland, namentlich in die seines Winteraufenthalts in Neuburg, fällt nach seinen eignen Nachrichten *) der Entschluſs, nach einer neuen Methode das Ganze der Wissenschaft aufzustellen. Doch war auch dies nur eine vorübergehende Stimmung, nach der er wieder in seine unstäten Zweifel, in eine nicht zu besiegende Unruhe verfiel. Aus der Ungewiſsheit und Angst seines Herzens versuchte er auf jede mögliche Weise sich zu retten. Er versprach im brünstigen Gebet eine Wallfahrt nach Loretto, ein Gelübde, was er erst später gehalten hat. In dieser Zeit kamen ihm die ersten Nachrichten von den Rosenkreuzern, als von einer Gesellschaft, die ihr ganzes Leben nur

musique, mit der Mechanik, Paris 1668, in 4to heraus, — dann erschien es wiederum mit de la method., meteores et mechanique. 1724. 2 Bde. in 12mo.

*) Diss. de methodo.

der Erforschung der Wahrheit gewidmet habe Er glaubte bei ihnen, was er suchte, vielleicht finden zu können, aber trotz aller Nachforschungen gelang es ihm nicht, mit einem dieser Leute zusammen zu treffen. — Er versuchte einen andern Weg, sein Ziel zu erreichen. Nachdem er den Kriegsdienst verlassen, begab er sich nämlich auf Reisen, durchzog mehrere Länder, um die verschiedenen Völker aus eigner Anschauung kennen zu lernen, durchzog das nördliche Deutschland, Friesland und die Niederlande, und kam im Jahre 1623 nach Paris. Er konnte noch immer nicht in's Reine darüber kommen, welchen Beruf er erwählen solle, und welche Lebensweise. Geometrie und Arithmetik genügten ihm nicht, weil sie keinen oder wenig Nutzen gewährten, die Lehren der Physik hatten ihm keine Evidenz und keine Gewiſsheit, so wandte er sich denn an die Moral, aber immer wieder ward er von ihr auf die Logik zurückgewiesen und auf die Physik, welche das beste Fundament für die Moral seyn müsse. In derselben Unruhe, wie alle frühern, unternahm er wieder eine Reise, er durchzog Italien, erfüllte sein Gelübde und kam dann wiederum nach Paris, das er zum Aufenthaltsorte wählte. Während der Zeit hatte

er schon bedeutenden Namen, was die Kenntniſs der Mathematik betrifft, erworben, und von allen Seiten wurden ihm geometrische u. a. Fragen vorgelegt. So war sein ganzes Leben getheilt zwischen ganz abstracten Studien, denen er sich dazwischen wiederum entzog, und der Erforschung des Menschen, denen er sich dann zuwandte. Endlich im Jahre 1628 gab er den Rathschlägen seiner Freunde Gehör, und beschloſs, nach seiner Methode das neue System der Wissenschaft zu bearbeiten. Theils um nicht von seinen Bekannten und Freunden gestört zu werden, theils weil ihm das Klima von Paris nicht zu einem ruhigen Nachdenken geeignet schien, begab er sich nach Holland, wo er 20 Jahre hindurch an verschiedenen Orten lebte. Um ja nicht gestört zu werden, verheimlichte er mit groſser Vorsicht seinen Aufenthalt. Ein Freund war beauftragt, die Briefe zu empfangen, die an ihn kamen, die seinigen zeichnete er von irgend einer groſsen Stadt, während er seinen wirklichen Aufenthaltsort verschwieg. Für den Vater des berühmten Huygens arbeitete er im Jahre 1636 eine Abhandlung über die Mechanik *). Hier in Holland

*) Traité de mecanique, 1668 zum ersten Male herausgek.

gab er denn sein erstes bedeutendes Werk im Felde der Philosophie heraus. Am 8. Juni 1637 beendigte er, und im Jahre 1638 erschienen, zuerst ohne seinen Namen, in französischer Sprache die Essays philosophiques *). Sie enthielten seinen Discours de la methode, die Dioptrique, die Meteores und die Geometrie. Darauf erschien das schon früher angefangene, durch Reisen unterbrochene metaphysische Werk, Meditationes de prima philosophia **). Geärgert durch den Verdruſs,

*) Leyde 1638 in 4to, ohne Namen des Verfassers. — Stephan v. Courcelle übersetzte sie, bis auf die Geometrie in's Lateinische (Specimina philosophica). Amstelod. 1644. 56. — 1724. 2 Bde. in 12. Methode, dioptrique, meteores. — 1728. Geometrie, passions et de la lumière. — Franz v. Schooten, ein alter Prof. der Mathematik, gab die Geometrie lateinisch mit seinem Commentar und Bemerkungen von Beausse heraus. 1649. — Die von Cartesius selbst revidirte Uebers. von Courcelle ist auch die in der Ausgabe Amstelod. 1650 ap. Ludov. Elzevirium.

**) R. D. C. Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur. Paris 1641. — Die 2te Ausgabe Amstelod. ap. L. Elzevir. in 12. 1642, enthält die von Descartes selbst gemachte Aenderung im Titel, daſs statt „animae immortalitas" gesagt wird: „animae a corpore distinctio." — Ferner 3te Ausg. Amstelod. 1650. — Ferner 56. 63. 68. in 4. — Ferner Neap. 1719. Ed. Giavacchio Poëta in 8. — Es erschien zu Paris eine französ. Uebersetzung von M. le D. D. L. N. S. (M. le duc de Luynes), revidirt von Descartes, mit einigen Aenderungen des lat. Textes. 1647. in 4.

den ihm seine Essays schon zugezogen hatten, auch gewitzigt und ängstlich gemacht durch das Schicksal des Galilei, wollte er seine Meditationes gar nicht in Druck geben. Ehe er den Zureden seiner Freunde nachgab, theilte er sie im Manuscript den bekanntesten Gelehrten seiner Zeit mit, und erbat sich ihr Urtheil. Die Einwände, welche sie machten, beantwortete er und fügte sowol jene Einwände, als auch seine Erwiderungen der ersten Ausgabe der Meditationes hinzu, so daſs diese, so wie die Einwände und seine Antworten, als ein Werk erschienen. Von den, den Meditationen angehängten (später von Clerselier in's Französische übersetzten) Objectionen sind die ersten von Caters, die zweiten von mehrern Pariser Theologen und Philosophen, in deren Namen der P. Mersenne schreibt, die dritten von Hobbes, die vierten von Arnaud, die fünften von Gassendi, die sechsten von mehrern französischen Gelehrten, die siebenten von P. Bourdin. — Aus Vorsicht, damit sein Werk nicht zu viel Aergerniſs gebe, gab er es nicht in der Sprache der Laien heraus, dedicirte es auch

— Ferner dieselbe Paris 1661. in 4. — Dann eine dritte in Artikel getheilte von R. F. (René Fedé, Dr. med.). Diese Ausgabe ist wieder aufgelegt Paris 1724, in 12.

der Sorbonne, und versicherte sich ihrer Beistimmung, aber wie Cousin richtig bemerkt, „il n'avait point encore pris assez de précautions. Ce livre approuvé par les docteurs, discuté par des savants, dedié à la Sorbonne, et où le génie s'épuise à prouver l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme, fit mis, vingt-deux ans après, a l'index à Rome *)." — Ein Werk, welches er darauf schrieb, Cours de la Philosophie, ist ungedruckt geblieben. — Das nächste Werk, welches erschien, waren seine Principia philosophiae **), welche in vier Büchern den ganzen Cursus seiner Philosophie enthalten, nämlich im ersten Buche die Principien der philosophischen Erkenntniſs, im zweiten die Principien der materiellen Dinge, die Begrife der Materie, Bewegung etc., im dritten die Kosmogonie und Kosmologie, im vierten die Lehre von der Erde, den physikalischen Erscheinungen und ganz kurz vom Organischen. — Für die Princessin Eli-

---

*) Vergl. Biographie universelle. Paris 1814. Tom. 11.

**) Renati Des-Cartes principia philosophiae Amstelod. 1644. ibid. 1650. ibid. 1656. — Les principes de la philosophie, écrits en Latin par René Des-Cartes et traduits en François par un de ses amis. Paris 1647. in 4. Diese französ. Ausgabe enthält einen Brief des Cart. an den Uebers., der in's Lateinische übersetzt, allen folgenden Ausgaben als Vorrede vorgesetzt ist.

sabeth von der Pfalz, Tochter des unglücklichen Königs von Böhmen, verfaſste er im Jahre 1646 seine Abhandlung von den menschlichen Leidenschaften *), und schickte ihr das Manuscript im J. 1647 zu. Bedeutend vermehrt brachte er auf Zureden seiner Freunde diese Abhandlung im Jahre 1649 zur Oeffentlichkeit. — Des Cartesius Philosophie fand schon zu seinen Lebzeiten viele Anhänger, besonders in Holland. Heinrich Renery war der Erste, der sie 1634 zu Deventer, und im folgenden Jahre in Utrecht vortrug. Unter den Jüngern, die durch Renery angeregt wurden, zeichnete sich Heinrich Regius aus, Lehrer der Medicin und Physik zu Utrecht. Gegen diesen trat, gleich nach Renery's Tode, den er gescheut hatte, der streitsüchtige Theolog Gisbert Voëtius auf. Seine Disputirsätze, in welchen er, ohne ihn zu nennen, gegen Cartesius auftrat, dann das Verbot der neuen Philosophie, welches er als Rector aussprach, endlich die, auf sein Anstiften, von Schook herausgegebene Schrift: philosophia Cartesiana, riefen endlich den geharnischten Brief des Descartes **) her-

*) Traité des passions, in's Latein. übersetzt v. H. D. M. J. V. L. Amstelod. Elzev. 1650. in 4. — Hannover 1707. in 8.

**) Ep. ad Gisbert. Voetium. Amstelod. 1643. ap. L. Elzevir. 12.

vor, in welchem er den Gegner auf unbarmherzige Weise miſshandelt. Wenn es auch bei diesem Angrif nicht blieb, ja wenn die Verläumdungen einiger Leydner Professoren so weit gingen, daſs er klagbar einkommen, und der Senat einschreiten muſste *), so genoſs er doch die Achtung der ausgezeichnetsten Gelehrten, correspondirte mit der Princessin Elisabeth, und Christine, Königin von Schweden. Die Letztere rief ihn endlich nach Stockholm, um sich von ihm selbst in seine Philosophie einweihen zu lassen. Mit einem innern Widerstreben folgte er dem Rufe im Jahre 1649. So freundlich er dort aufgenommen ward, so waren doch theils das rauhe Klima, theils die ganz veränderte Lebensweise, theils auch Hofkabalen neidischer Höflinge dem ohnehin schwächlichen Körper so wenig zuträglich, daſs er allem Diesen am 11. Februar 1650 erlag. — Der französische Gesandte in Stockholm, Chanut, sorgte dafür, daſs seine Asche (im J. 1666) von Stockholm nach Paris gebracht ward, und was sich von hinterlassenen Papieren vorfand, mit nach Frankreich kam. So erschienen denn nach dem Tode des Descartes

*) Epist. Tom. II. No. 19. 20. 21. 22.

auſser den angeführten Werken noch folgende: Die Abhandlung vom Menschen *) und von der Bildung des Fötus **). Dann erschienen auch seine Opuscula posthuma ***), welche einige unter seinen Papieren vorgefundenen Arbeiten †) ent-

---

*) Traité de l'homme ist nur eine Fortsetzung eines gleich zu erwähnenden, und hatte in dem Original, das Clerselier besaſs, die Ueberschrift: Cap. XVIII. Zwei Jahre vor der Erscheinnng der französ. Ausgabe erschien eine latein. Uebersetzung unter dem Titel: Renatus Descartes de homine figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, inclytae urbis Sylvae-Ducis (Bois-le-Duc) senatore et ibidem philosophiae professore Lugd. Batav. 1662—64. in 4to, eine schlechte Uebersetzung mit einer guten Vorrede. Diese hat Clerselier übersetzt und seiner französischen Ausgabe in 4. hinzugefügt, so wie die Bemerkungen des de la Forge. Diese Ausgabe wieder gedruckt Amsterd. 1677 in 4. und 1729 in 12. Lateinisch erschienen: Tractatus de homine, Amsterd. 1677, ap. Elzevir. Die Abtheilungen in dieser Abhandlung sind nicht von Cartesius selbst gemacht.

**) Tract. de formatione foetus, mit von Cart. selbst gemachten Abtheilungen, ist immer mit dem oben genannten zusammen herausgekommen.

***) Opuscula Physica et Mathematica. Amstelod. P. et J. Blaeu. 1701. in 4. — ibid. 1704.

†) Diese sind: Mundus s. dissertatio de lumine ut et de aliis sensuum objectis primariis. Dies ist die Abhandlung, wovon die de homine die Fortsetzung ist. Die erste Ausgabe, über welche Clerselier sich beklagt, erschien französisch. Paris 1664. in 8. (Le monde où de la lumière.) Clerselier verbesserte die Fehler und lieſs sie verbessert 1677 in 4. zu Paris drucken. 2. Tractatus de mechanica cum elucidationibus N. Pois-

halten, endlich auch seine Briefe *), die zum Theil bei den Ausgaben seiner sämmtlichen Werke sich finden, zum Theil besonders gedruckt erschienen. Die sämmtlichen Werke sind öfter **) herausgekommen. Auſser diesen sind nach den Nachrichten, die man vom Cartesius hat, einige Werke ***) deſselben verloren gegangen.

---

sonii ist der ursprünglich französisch geschriebne Traité etc., s. oben. 3. N. Poissonii Elucidationes physicae in Cartesii musicam. 4. Regulae ad directionem ingenii, ut et Inquisitio veritatis per lumen naturale. Nach Baillet ist die erstere Abhandlung lateinisch geschrieben. Von den drei Theilen ist nur der erste, und die Hälfte des zweiten da, — dagegen soll nach B. die zweite Abhandlung (ein Gespräch zwischen drei Personen, das auch unvollendet ist), in französischer Sprache geschrieben seyn. 5. Primae cogitationes circa generationem animalium et nonnulla de saporibus. Von dieser sehr unbedeutenden Abhandlung weiſs Baillet nichts, obgleich er verschiedne Fragmente erwähnt von der Natur der Metalle, Pflanzen und Thiere. Cousin hält sie für unächt. Vielleicht möchte Ep. 53, P. III. auf diese Abhandlung gehn. 6. Excerpta ex MSS. Renati Descartes.

*) 1677 französisch erschienen. 1668 lateinisch bei Elzevir in Amsterdam. 3 Bde. in 4. Cousin hat sie in seiner Ausgabe nach Jahren geordnet.

**) Amstelod. 1672, ap. L. Elzevir. — Amstelod. 1692. 9 Bde. in 4. — Renati Cartesii opera philosophica. Frcof. ad M. 1692. — Französisch: Paris 1701. 13 Bde. in 12. — Victor Cousin: Oeuvres des Descartes. Paris 1824—26. 11 Bde. in 8.

***) Auſser dem erwähnten Cours de philosophie: Dissertatio de mundo, wovon die Abhandlung Mundus nur ein Auszug ist. Cart. vom Schicksal des Galilei erschreckt, ver-

Was Descartes für die Geschichte war und ist, zeigen seine Werke. Wenn man nun nur auf das Individuum für sich sieht, so hat man, wie gesagt, (s. oben) diesem mancherlei nur zu gegründete Vorwürfe gemacht. Viele Stellen seiner Briefe zeigen, wie er ängstlich für seinen Ruhm und Sicherheit besorgt war, wie er sich beklagt, daſs Erfindungen ihm geraubt, Gedanken ihm entlehnt worden seyen, wie er Erkundigungen einzieht, wieviel von dem für wahr Erkannten er ohne Gefahr sagen dürfe. Sein Vernichten mancher Schriften, die oft gewaltsam herbeigezogenen Ehrfurchtsbezeugungen gegen die katholische Kirche, seine ängstliche Versicherung, seine Theorie sey nur Hypothese und, weil gegen die Offenbarung, falsch u. s. f. — Alles dies zeigt, daſs sein welthistorischer Beruf oft durch dergleichen Schwächen getrübt ward. Wer sich darin gefällt, bei groſsen Individuen den Schwächen nachzuspüren, möchte, was Eitelkeit, Menschenfurcht u. dgl. betrifft, bei Descartes eine reiche Ausbeute finden. Es ist weder meine Absicht einem solchen Interesse zu Hülfe zu kommen, noch, ihn mit Lobsprüchen zu überhäufen. Nur dagegen,

---

nichtete dies Werk selbst. Ferner erwähnt Baillet die Explicatio mechanorum, die wohl nichts mehr enthielt als der Tract. de mechanica.

daſs man in der letztern Zeit ihn als unbedeutend hat darstellen und als solchen mehr ignoriren wollen, muſs ich mich auf das Entschiedenste aussprechen. Ich will gar nicht an seine unsterblichen Verdienste in der Mathematik erinnern, an seine analytischen Versuche, seine Beiträge zur Lehre der Curven, ich will es nicht erwähnen, daſs er endlich die Physik von den Endursachen befreite und auf die wirkenden Ursachen hinwies, es sey auch die Erfahrung dahingestellt, daſs eine Menge Irrthümer, die erst er in die Physik hineintrug, in derselben noch fortleben, und die es fast wünschenswerth macht, daſs er nicht so bedeutend geworden wäre, — das Alles gehört nicht hier her. Aber auch nur das, was er in der Philosophie geleistet, stellt ihn den Heroen derselben zur Seite. Ihm bleibt das Verdienst, wieder an die Philosophie die Forderung gemacht zu haben, daſs sie das Universum begreife, d. h. vor sich entstehen lasse, wenn er auch in die Lösung dieser Aufgabe ungehörige Voraussetzungen hineintrug, ihm gebührt vor Allem das Lob, daſs er das Denken, wenn auch in untergeordneter Form, als die Substanz des Geistes erfaſste, und so ehren wir in ihm den Anfänger und Vater der neuern Philosophie.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druckfehler.

Die ſolgenden, Sinn entstellenden, bittet man zu verbessern, die andern zu verzeihn.

Pag. 20.	Z. 7.	v. o.	st.	Unabhängigkeit l. Abhängigkeit.
— 39.	— 7.	—	—	hindurchgehn l. hindurchgeht.
— 58.	— 12.	—	—	geschenen l. geschehenen.
— 71.	— 9.	—	—	das der Geist l. daſs der Geist.
— 86.	— 7.	v. u.	—	das dasselbe l. daſs dasselbe.
— 90.	— 4.	—	—	Formeut l. Ferment.
— 108.	— 3.	—		hinter: das, fällt das Komma weg.
— 119.	— 9.	v. o.	st.	Erfaſsteres l. Erfaſstes.
— 122.	— 5.	—	—	Entwicklungsrciche l. Entwicklungsreihe.
— 133.	— 3.	v. u.	—	Es gibt Ichs l. Es gibt empirisches Ich.
— 217.	— 10.	v. o.	—	illosque... falsos l. illasque... falsas.
— 250.	— 12.	v. u.	—	clementa l. elementa.
— 256.	— 10.	—	—	versas l. versus.
— 276.	— 2.	—	—	Existenz das Ich l. Existenz des Ich.
— 282.	— 11.	—	—	Natur das Ich l. Natur des Ich.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google